

Zeitschrift für kirchliche
Wissenschaft
und kirchliches Leben
No. 9, 1888

Alfred Resch

"Miscellen zur neutestamentlichen
Schriftforschung" I - VII

+

"Die Kriterien einer objektiven
Quellenforschung in Bezug auf die
Evangelien"

(Diskussion der Quellentheorie von Bernhard Weiss)

Zeitschrift

für

465-64

kirchliche Wissenschaft

und

kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung namhafter Vertreter der Wissenschaft
und Praxis

herausgegeben von

Dr. Chr. G. Luthardt.

IX. Jahrgang 1888.



Leipzig,

Verlag von Dörffling & Franke.

Inhalt.

	Seite
D. Bädler, Die biblische Literatur des Jahres 1887. I. Altes Testament . . .	1— 20
Johannes Dräsele, Der Sieg des Christenthums in Gaza	20— 40
Franz Deligisch, Zwei kleine Dante-Studien	41— 50
Frederik Nielsen, Die jüngste Papstwahl	50— 64
D. Bädler, Die biblische Literatur des J. 1887. II. Neues Testament . . .	65— 84
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. I.	84— 91
Reinhold Seeberg, Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter. I.	91—106
Ehr. E. Luthardt, Das Wesen der Liebe zu Gott	106—118
Franz Deligisch, Zur neuesten Literatur über den Abschnitt Bileam	119—126
Geo. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli. II. Paulus in Antiochia und Jerusalem	127—144
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. II. III. IV. .	144—148
Reinhold Seeberg, Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter. II.	148—166
Geo. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli	167—176
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. V.	177—186
Johannes Dräsele, Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntniß . .	186—201
Albert Haud, Zur donatio Constantini	201—207
Julius Schiller, Drei poimenische Fragen mit Rücksicht auf die Gegenwart. I. .	207—222
Franz Deligisch, Die nordamerikanischen pentateuch-kritischen Essays . .	223—232
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. VI.	232—245
Julius Felber, D. v. Hofmann's Lehre von der H. Schrift	246—252
Ludwig Schulze, Zum Jubiläum der Universität Bologna	252—259
Julius Schiller, Drei poimenische Fragen mit Rücksicht auf die Gegenwart. II. .	259—278
Alfred Resch, Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung. VII.	279—295
Victor Schulze, Ueber den gegenwärtigen Stand der kirchlich-archäolog. Forschung	296—312
Friedrich Grundt, Hat Luther der Reise nach Rom eine Förderung seiner hebräischen Kenntnisse zu verdanken?	312—316
H. Kocholl, Die spekulative Theologie der Gegenwart	317—338
Eduard Bossert, Die Bedeutung der Taufe im Neuen Testament	339—362
G. Wohlenberg, Die Bedeutung der Thekla-Acten für die neutestamentliche Forschung	363—382
Franz Deligisch, Nachtrag zu den kleinen Dante-Studien	382—384
L. Rabus, Zur Synthese der Scholastiker	384—391
Franz Schnedermann, Glossen zur dogmatischen Arbeit der Gegenwart . .	391—396
W. Germann, Zur Geschichte der theologischen Professuren in Halle	396—423
H. Wendigen, August von Arnswaldt	424—437
Georg Schnedermann, Pauli Missionsarbeit und Missionsgrundsätze	439—452

	Seite
F. W. E. Roth, Beiträge zur Biographie der Hildegard von Bingen O. S. B., sowie zur Beurtheilung ihrer Visionen	453—471
Georg Müller, Drei wittenberger Ordinationszeugnisse ausgestellt von Luther, Melancthon und Bugenhagen	471—476
Johannes Dräsele, Eine Urstätte des Christenthums in der Mark Brandenburg	477—494
Alfred Resch, Die Kriterien einer objektiven Quellenforschung in Bezug auf die Evangelien	495—504
Friedrich Grundt, Luther's Betonung des Schrift- und Sprachstudiums, be- sonders des hebräischen	505—510
Paul Fider, Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion. I.	510—520
Walter Caspari, Ueber die Schriftlektion im Sonntagsgottesdienst	520—543
H. Wilhelmi, Wadernagel's Rhetorik	543—550
D. Naumann, Der Dekalog und das sinaitische Bundesbuch im inneren Zusammen- hang dargestellt	551—571
Fr. Dästerdied, Grundlehren der alttestamentlichen Propheten	571—581
Theodor Zahn, Der Geschichtschreiber und sein Stoff im Neuen Testament	581—596
Georg Runze, Woraus erklärt sich die neutrale Stellungnahme einzelner ge- schichtlichen Religionen zum Unsterblichkeitsglauben	596—615
Gustav Sperl, Welches ist die „res sacramenti“ in der Taufe	615—622
Georg Müller, Eine Episode aus dem Flacianischen Streite	622—629
Paul Fider, Die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion. II.	629—646

des Jakobus für die Gemeinde ausgelegt" (Herborn, Buchh. des Nassauischen Colportagevereins). Von J. A. Seiß' apokalyptischen „Vorträgen über die Offenbarung Jesu Christi“ gab E. Mühle einen für das deutsche Volk bearbeiteten Auszug heraus (Basel, Spittler).

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. Alfred Risch in Zeulenroda.

I. Das Apostelverzeichnis.

Die vier kanonischen Apostelverzeichnisse (Luk. 6, 14—16; Matth. 10, 2—4; Mark. 3, 16—19; Apg. 1, 13) sind einander nahe verwandt. Gleichwol sind mehrere Differenzen vorhanden, welche hauptsächlich die Namen Thaddäus (= Lebbaüs) einerseits und Judas Jakobus andererseits betreffen, und außerdem in Vergleichung des vierten Evangeliums die Frage wegen Unterbringung des Johanneischen Nathanael offen halten. In ersterer Hinsicht hat man sich von vielen Seiten zu einer Identificirung des lukianischen Judas Jakobus mit Thaddäus-Lebbaüs entschlossen, ohne sich zu verhehlen, daß außer einer anscheinenden harmonistischen Nothwendigkeit eine sonstige Stütze für diese Annahme nicht vorhanden ist.

Dieser Identificirung stehen aber zwei bis jetzt wenig beachtete Apostelverzeichnisse, welche uns Epiphanius aufbewahrt hat, direkt entgegen. In beiden wird neben dem 'Ιούδας ausdrücklich Θαδδαῖος aufgeführt; in beiden wird dafür 'Ιακώβος ὁ τοῦ 'Αλφαίου weggelassen. Da diese Apostelverzeichnisse frei sind von allen apokryphischen Zusätzen, so lohnt sich wol ihre nähere Analyse und Vergleichung mit den kanonischen Apostelverzeichnissen des N. T. Sie haben folgenden Wortlaut:

Επιφ. p. 138. A.

Σίμωνα Πέτρον, Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, 'Ιακώβον καὶ 'Ιωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου, οὓς παλαι ἐξελέξατο, Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον, Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ 'Ιούδαν, καὶ Θαδδαῖον, Σίμωνα τὸν Ζηλωτὴν, 'Ιούδαν τε 'Ισκαριώτην.

Επιφ. p. 50. C.

Σίμωνα Πέτρον, Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, 'Ιακώβον καὶ 'Ιωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου, οὓς παλαι ἐξελέξατο, Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον, Ματθαῖον, Θωμᾶν τε καὶ 'Ιούδαν, καὶ Θαδδαῖον, Σίμωνα τὸν Ζηλωτὴν, 'Ιούδας γὰρ ὁ 'Ισκαριώτης κτλ.

Vergleichung mit den kanonischen Apostelverzeichnissen.

Επιφ. p. 50.	Επιφ. p. 138.	Apg. 1, 13.	Luk. 6, 14-16.	Mark. 3, 16-19.	Matth. 10, 2-4.
1. Σίμωνα Πέτρον,	Σίμωνα Πέτρον	ὁ τε Πέτρος	Σίμωνα, ὃν καὶ ἐπέθηκεν ὀνόμασεν Πέτρον	πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος,	πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος,
2. Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,	Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	καὶ 'Ιακώβος	καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	καὶ 'Ιακώβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου	καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,
3. 'Ιακώβον	'Ιακώβον	καὶ 'Ιωάννης	καὶ 'Ιακώβον	καὶ 'Ιωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ 'Ιακώβου	καὶ 'Ιακώβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου
4. καὶ 'Ιωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου	καὶ 'Ιωάννην, τοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου	καὶ Ἀνδρέας	καὶ 'Ιωάννην	καὶ Ἀνδρέαν	καὶ 'Ιωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ
5. Φίλιππον	Φίλιππον	Φίλιππος	καὶ Φίλιππον	καὶ Φίλιππον	Φίλιππος

6. καὶ Βαρθολο- μαῖον	καὶ Βαρθολο- μαῖον	καὶ Θωμᾶς	καὶ Βαρθολο- μαῖον	καὶ Βαρθολο- μαῖον	καὶ Βαρθολο- μαῖος
7. Ματθαῖον	Ματθαῖον	Βαρθολομαῖος	καὶ Ματθαῖον	καὶ Ματθαῖον	Θωμᾶς
8. Θωμᾶν τε	καὶ Θωμᾶν	καὶ Ματθαῖος	καὶ Θωμᾶν	καὶ Θωμᾶν	καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης
9. καὶ Ἰούδαν	καὶ Ἰούδαν	Ἰάκωβος	καὶ Ἰάκωβον	Ἰάκωβον τὸν	Ἰάκωβος ὁ τοῦ
		Ἀλφαίου	Ἀλφαίου	τοῦ Ἀλφαίου	Ἀλφαίου
10. καὶ Θαδδαῖον	καὶ Θαδδαῖον	καὶ Σίμων ὁ Ζηλωτῆς	καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν	καὶ Θαδδαῖον [Λεββαῖον]	καὶ Θαδδαῖος
11. Σίμωνα τὸν Ζηλωτὴν	Σίμωνα τὸν Ζηλωτὴν	καὶ Ἰούδας Ἰακώβου	καὶ Ἰούδαν Ἰακώβου	καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον	Σίμων ὁ Κανα- ναῖος
12. Ἰούδας ὁ Ἰσ- καριώτης	Ἰούδαν τε τὸν Ἰσκαριώτην	—	Ἰούδαν Ἰσκα- ριώθ	καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ	καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης.

Neben den vier kanonischen stehen, wie man sieht, die beiden von Epiphanius überlieferten Apostelverzeichnisse in vollster Reinheit und Durchsichtigkeit, aber auch bei aller nahen Verwandtschaft in unverkennbarer Selbständigkeit. Von apokryphischen Zusätzen ist nichts zu verspüren. Der einzige Zusatz, welchen Epiphanius in beiden Verzeichnissen nach den vier ersten Apostelnamen, d. h. mithin nach den Worten: τοὺς υἱοὺς Ζαβεδαίου, einfügt: οὗς πάλαι ἐξελέξατο, entspricht durchaus der kanonischen Ueberlieferung Matth. 4, 18—22 = Mark. 1, 16—20; Luk. 5, 1—11. Die Selbständigkeit dagegen der von Epiphanius gegebenen Apostelverzeichnisse zeigt sich in der bestimmten Nicht-Identifizierung des Thaddäus und Judas Jakobi einerseits und in der scheinbaren Weglassung des Jakobi Alphäi andererseits. Es fragt sich nun, ob und wie diese Differenz theils aus dem Texte des Epiphanius selbst, theils durch Hülfe anderer Zeugen sich lösen und mit den kanonischen Apostelverzeichnissen sich ausgleichen läßt.

Was zunächst den Text des Epiphanius anlangt, so ist in beiden Verzeichnissen der Name des Ἰούδας nicht nur über denjenigen des Θαδδαῖος heraufgerückt und dadurch an den Namen des Θωμᾶς unmittelbar herangerückt, sondern die beiden Namen Ἰούδας und Θωμᾶς sind außerdem noch in dem ersten Verzeichnis durch τέ — καὶ zu einer Einheit verbunden: Θωμᾶν τε καὶ Ἰούδαν. Wenn man nun erwägt, daß innerhalb des Kanons dieser Judas durch den Namen Ἰούδας Ἰακώβου (Luk. 6, 16; Apg. 1, 13) und ἀδελφὸς Ἰακώβου (Jud. B. 1) mit dem von Epiphanius weggelassenen Jakobus unauflöslich verknüpft erscheint, und daß Epiphanius dafür den Judas mit Thomas verbindet, so muß nothwendigweise eine Identifizierung zwischen Thomas und dem von Epiphanius dafür nicht genannten Jakobus (Alphäi) als die den Apostelverzeichnissen des Epiphanius zu Grunde liegende Voraussetzung erkannt werden. Die Möglichkeit dazu liegt um so näher, als der Name Thomas, d. i. Zwillings, ohnehin nur ein Vorname ist, welcher noch einen anderen Namen, den eigentlichen Hauptnamen, voraussetzt, und als z. B. auch Petrus in dem ursprünglichen Paulinischen Schriftenkreise niemals mit seinem Eigennamen Σίμων, sondern stets nur mit seinem Beinamen, sei es in aramäischer Form als Κηφᾶς (1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gal. 1, 18; 2, 9; 2, 11; 2, 14), sei es in gräcisirter Form als Πέτρος (Gal. 2, 7; 2, 8) genannt wird, sodaß man aus den Paulinischen Schriften allein auch nicht einmal eine Ahnung seines eigentlichen Hauptnamens Σίμων gewinnen würde. Ist

nun in analoger Weise durch Vergleichung der kanonischen Apostelverzeichnisse mit denen des Epiphanius bei dem Alphäussohne der Name 'Ιάκωβος als Hauptname und Θωμᾶς als Beiname voranzusetzen, so leitet die Bedeutung dieses Beinamens auf ein besonderes Verhältniß dieses „Zwillings“ zu seinem Bruder hin, welcher nach ihm 'Ιούδας 'Ιακώβου genannt wird. Wenn nämlich diese Benennung eines Mannes nach seinem Bruder an sich gewiß mit Recht als etwas Befremdliches empfunden worden ist, so schwindet doch das Auffallende in dieser Benennung, wenn Judas der andere „Zwilling“ war und seinen Namen 'Ιούδας 'Ιακώβου von seinem besonderen Verhältnisse zu diesem Zwillingsbruder führte. Ein solches besonderes Verhältniß läßt aber auch das Apostelverzeichniß bei Epiph. p. 50 in der Stellung und eigenthümlichen Verbindung der beiden Namen: Θωμᾶς τε καὶ 'Ιούδας erkennen, während die übrigen Apostelnamen von Epiphanius in dieser Weise nicht verknüpft sind.

Es entsteht nun zunächst die weitere Frage: gibt es Instanzen, welche die hierbei vorausgesetzte Identificirung zwischen Θωμᾶς und 'Ιάκωβος und das Zwillingsverhältniß zwischen Jakobus und Judas bestätigen.

Als Antwort sei hingewiesen erstlich auf den Codex Cantabrigiensis (D), sodann auf Paulus (1 Kor. 15, 7), drittens auf außerkanonische Nachrichten in Betreff des Thomas und Judas und endlich viertens auf die Lesart des f. g. Syrrers Cureton's zu Joh. 14, 22.

Der Codex Cantabrigiensis, dessen Quellen Credner¹ in seiner heute noch maßgebenden Untersuchung² bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als in eine Zeit, in welcher die kanonischen Texte noch nicht festgestellt waren, mit Recht hinaufführt,³ und dessen zahlreiche Abweichungen von und Zusätze zu den kanonischen Evangelientexten der genannte Forscher auf „eine dritte unbekannte Autorität“ basirt sein läßt,⁴ bietet zu Luk. 6, 14—16 ein von dem kanonischen Lufastexte durch Zusätze und Aenderungen abweichendes Apostelverzeichniß, welches in mehrfacher Hinsicht von Werth ist. An dieser Stelle kommt zunächst die den Thomas und Jakobus betreffende Differenz in Betracht.

Kanonischer Text.
καὶ Θωμᾶν καὶ 'Ιάκωβον

Luk. 6, 15. Cod. D.
καὶ Θωμᾶν, τὸν ἐπικαλούμενον Δίδυμον,
'Ιάκωβον τὸν τοῦ 'Αλφαίου.

Man sieht, daß der Codex Cantabrigiensis in Betreff des Thomas-Namens, dessen griechische Bedeutung er einfügt, den Charakter als Beinamen (ἐπικαλούμενον) hervorhebt, ferner das καί, welches nach dem kanonischen Lufastexte die Namen Θωμᾶν und 'Ιάκωβον trennt, fallen läßt und so eine Identificirung zwischen den scheinbar verschiedenen Trägern dieser beiden Namen ermöglicht, indem Jakobus als Hauptname, Θωμᾶς aber = Δίδυμος = Zwilling als Beiname erscheint. Es sind nicht mehr zwei Personen, sondern es ist Eine Person: Jakobus, Alphäi

1) „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften“. 2 Bde. Halle 1832 u. 1838.

2) Untersuchung über den Codex Cantabrigiensis D. Ebb. Bd. I, S. 452—518.

3) Ebb. S. 491.

4) Ebb. S. 471.

Sohn, Thomas oder Αιδουμος zubenannt. Es deckt sich also Codex D mit der den Apostelverzeichnissen des Epiphanius zu Grunde liegenden Voraussetzung.

Als weiterer Zeuge tritt kein geringerer als Paulus hinzu, wenn auch nur indirekt. Wie bekannt berichtet er 1 Kor. 15, 7 von dem Auferstandenen: ἔπειτα ὡφθῇ Ἰακώβω. Außer einem Anklang in dem Nazaräer-Evangelium (bei Hieronymus, vir. ill. 2) ist aber von einer dem Jakobus zutheil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen nirgends die Rede, wol aber nach kanonischen und außerkanonischen Nachrichten, von einer Erscheinung des Erstandenen, die dem Thomas widerfuhr, die nach Zeit und Umständen dem Paulinischen Berichte durchaus entsprechen würde. Die erkannte Identität zwischen Jakobus und Thomas löst auch hier die Unklarheit.

Aber auch noch außerkanonische Zeugnisse in Betreff der Namen Thomas und Judas finden durch diese Identificirung ihre Bestätigung und Erläuterung. Hierzu bedarf es einer einleitenden Vorbemerkung. Wenn nämlich Jakobus ein Zwillingsohn des Alphäus war, und wenn sein Bruder Judas wahrscheinlich gerade deshalb, weil er der andere Zwilling war, eine so nahe Stellung zu Jakobus als Ἰούδας Ἰακώβου oder, was dasselbe war, zu Thomas, wie in dem Apostelverzeichnisse des Epiphanius (Θωμᾶς τε καὶ Ἰούδας), einnahm, so war auch eben dieser Judas zur Föhrung des Namens Θωμᾶς = Αιδουμος = Zwilling berechtigt. Und in der That weisen dahin zahlreiche außerkanonische Zeugnisse. Bei Eusebius H. E. I, 13, 4 wird p. 35, 8 Θωμᾶς genannt, und ist doch, wie die Vergleichung mit H. E. I, 13, 11 bezeugt, kein anderer als eben Judas gemeint. Denn an letzterer Stelle heißt es in demselben Zusammenhang p. 36, 20: Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς. Dasselbe ist in den apokryphen Actis Thomae der Fall.¹ Ja, in der gesammten syrischen Kirche war die Identificirung zwischen Judas und Thomas ganz allgemein.² Auch die in Scholien und anderen ähnlichen Quellen erhaltenen Nachrichten über die Lebensschicksale der Apostel sind in Bezug auf Judas und Thomas ziemlich gleichlautend. Man vergleiche:

Θωμᾶς³
ἐκήρυξεν Παρθοῖς, Μήδοις, Πέρσαις, Γερμανοῖς, Ὑκρανοῖς, Βακτριανοῖς, Βαρσοῖς, ὅς καὶ μαρτυρήσας κεῖται ἐν Ἑδέσῃ τῆς Ὀσσορόνης.

Ἰούδας Ἰακώβου³
οὗτος ἐν πάσῃ τῇ Μεσοποταμίᾳ κηρύσσας τὸν Χριστὸν, ὑπὸ Ἰουδαίων ἀναιρείται λίθοις· κεῖται δὲ ἐν Ἑδέσῃ τῇ πόλει.

Diese wiederkehrenden Nachrichten von dem Begräbnisse des Thomas und des Jakobus in Odeffa, zumal bei dem Gleichlaut: κεῖται ἐν Ἑδέσῃ, müßten sehr befremdlich sein, wenn nicht eine Identität zwischen beiden Namen bestände.

Eine abschließende Bestätigung findet diese Erkenntniß durch die altsyrischen Evangelienfragmente, welche Cureton zuerst veröffentlicht hat, und die nun als der „Syrer Cureton's“ bezeichnet zu werden pflegen. Durch diese Evangelienfragmente in syrischer Sprache, welche Baethgen genau untersucht und in griechischer Rück-

1) Lipsius, „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“ (Braunschweig 1883 u. 1887), I, 20.

2) Ebd. verweist Lipsius deshalb auf die Doctrina Addaei ed. Philipps, p. 5 in englischer Uebersetzung und auf die syrische Doctrina apostolorum ed. Cureton, p. 30 ff.

3) Constitutiones apostolorum ed. de Lagarde, p. 282. die Scholien x, 173 a y 117 b und p. 283 η, ι, ια.

übersetzung herausgegeben hat,¹ reicht die Identität zwischen Judas und Thomas bis in das Johanneische Evangelium hinüber, in welchem einmal, nämlich Joh. 14, 22, Judas Jakobi ebenfalls erwähnt wird. Der jetzige kanonische Text lautet daselbst: λέγει αὐτῷ 'Ιούδας, οὐχ ὁ 'Ισκαριώτης. Der Syrer Cureton's aber liest anstatt des Zusatzes: οὐχ ὁ 'Ισκαριώτης den Namen Θωμᾶς. Nach Baethgen's Text lautet im Griechischen die Stelle: λέγει αὐτῷ 'Ιούδας Θωμᾶς, d. i. es spricht zu ihm Judas der Zwilling. Der Charakter des Namens Thomas als eines Beinamens wird hier in naivster Weise anerkannt und dabei zugleich die Identität zwischen Judas und Thomas bestätigt. Aber noch wichtiger ist der Umstand, daß dies Joh. 14, 22 geschieht, nachdem kurz vorher, nämlich Joh. 14, 5, der andere Thomas redend eingeführt war. So klar erkannte man in der syrischen Kirche das Vorhandensein zweier zur Führung des Namens „Thomas“ berechtigter Apostel an, daß man nicht eine Verdunkelung des Sachverhalts befürchtete, sondern eine desto größere Deutlichkeit erzielte, wenn man in einem und demselben Kapitel die beiden Zwilling Brüder unter ihrem charakteristischen Beinamen Θωμᾶς eingeführt sein ließ.

Wie wichtig aber gerade dieses Zeugniß des Cureton'schen Syrers sein muß, erhellt daraus, daß Baethgen's Untersuchung die ältesten Unterlagen dieser syrischen Version auf Tatian, mithin auf eine Zeit zurückführt, in welcher Credner auch die Unterlagen des Codex Cantabrigiensis sucht, ein Zusammentreffen, welches durch die tiefgreifende Verwandtschaft dieses Codex mit jener alten syrischen Uebersetzung neues Licht empfängt.

Nach Abhörnung aller dieser Zeugen wird man daher mit gutem Grunde anzunehmen haben, daß es unter den Aposteln Jesu ein Zwillingpaar gab, und daß mithin zwei zur Führung des Beinamens Θωμᾶς = Δίδυμος berechnigte Apostel vorhanden waren. Der eine, welcher Jakobus hieß und jedenfalls der Bedeutendere war, ist der im Johanneischen Evangelium (Joh. 11, 16; 14, 5; 20, 24—29; 21, 2), sowie in den Apostelverzeichnissen des Epiphanius unter dem Namen Thomas auftretende Apostel, welcher in den kanonischen Apostelverzeichnissen 'Ιάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου und bei Paulus 1 Kor. 15, 7 schlechtweg 'Ιάκωβος genannt ist; der andere, welcher Judas hieß und in den synoptischen Evangelien als 'Ιούδας 'Ιακώβου charakterisirt ist, war vorzugsweise der syrischen Kirche unter dem Beinamen Θωμᾶς als der Apostel des Orients bekannt, dessen Begräbnisstätte man in Edeffa suchte. Er wird es also auch sein, auf welchen der Name der indischen „Thomaschriften“ zurückzuführen ist. Nur der Umstand, daß in früherer Zeit außerhalb der syrischen Kirche dieses eigenthümliche Doppelverhältniß verwißt und in Unbekanntschaft gerathen war, hat für die Nachwelt die bewußten Dunkelheiten in den Apostelverzeichnissen erzeugt.

Gleichwol dürfte es nur Einer unter den kanonischen Schriftstellern gewesen sein, welchem die Bekanntschaft mit der Bedeutung des Namens Θωμᾶς und mit der Anwendung dieses Namens auf zwei Zwilling Brüder abging. Der Verfasser

1) „Evangelienfragmente. Der griechische Text des Cureton'schen Syrers wiederhergestellt.“ Leipzig 1886.

des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte nämlich, welcher den ursprünglichen Verhältnissen des ersten Jüngerkreises persönlich und zeitlich ferner stand, war es, welcher bei der Verarbeitung der ihm vorliegenden Quellschriften aus den beiden Persönlichkeiten durch das zwischen Θωμᾶς und Ἰάκωβος Luk. 6, 15 eingeschobene καὶ drei Personen entstehen ließ: 1. den Ἰούδαν Ἰακώβου und außerdem 3. den Θωμᾶν. Bei Matthäus und Markus dagegen ist alles in bester Ordnung, wenn man erkennt, daß in ihren Apostelverzeichnissen der eine Zwilling Bruder mit seinem Hauptnamen: Ἰάκωβος, der andere, Judas, nur mit seinem Beinamen: Θωμᾶς, eingeführt ist. Daß dem wirklich so sei, dafür spricht bei Markus die Stellung der beiden Namen, indem Mark. 3, 18 Θωμᾶς (d. i. also in diesem Falle Ἰούδας) καὶ Ἰάκωβος eng verbunden sind, ähnlich wie umgekehrt bei Epiphanius p. 50 Θωμᾶς (d. i. in diesem Falle Ἰάκωβος) τε καὶ Ἰούδας eine Einheit bilden. Wenn man also festhält, daß unter dem Namen Thomas einmal der eine, das andere mal der andere der Zwillingbrüder verborgen ist, und daß infolge dessen jedesmal einer von beiden (bei Matthäus und Markus Ἰούδας, bei Epiphanius Ἰάκωβος) zu fehlen scheint, so wird alles klar. Und wenn man annimmt, daß Lukas neben der von Codex D bezeugten „Autorität“, nach welcher Ἰάκωβος mit dem Beinamen Θωμᾶς bezeichnet war, als andere Quelle unser Markusevangelium benutzte, in welchem abweichend davon Ἰούδας unter dem Namen Θωμᾶς verborgen ist, so wird auch klar, wie Lukas aus beiden Quellen dreizehn Namen herauslas, insofern im Markusevangelium neben dem Θωμᾶς ein Ἰάκωβος, in der anderen Quelle aber neben dem Θωμᾶς Ἰάκωβος noch ein Ἰούδας Ἰακώβου genannt war. Von diesen dreizehn Apostelnamen traf nun den Θαδδαῖος das Schicksal, in den lukanischen Apostelverzeichnissen auszufallen.

Dürfte mit Vorstehendem die historische Genesis der in den Apostelverzeichnissen vorhandenen Differenzen aufgezeigt sein, so bleibt noch die andere Frage übrig nach dem Verhältniß des Johanneischen Nathanael zu den synoptischen Apostelnamen.

Bekanntlich wird der Nathanael des Johannes zumeist mit dem Bartholomäus der Synoptiker identificirt. Wenn man aber auf die Fingerzeige achtet, welche in der Bedeutung der Namen, insbesondere der Beinamen, gegeben sind, und wenn man von der Wahrnehmung sich beeinflussen läßt, daß die den Aposteln beigelegten Beinamen häufig in zweifacher, nämlich einmal in hebräisch-aramäischer und das andere mal in gräcisirter Form (z. B. Κηφᾶς = Πέτρος, Βοανηργᾶς = υἱὸς βροντῆς, Θωμᾶς = Διδυμός, Καναναῖος = Ζηλωτής), oder auch das eine mal in hebräischer, das andere mal in aramäischer Abstammung (Λεββαῖος = Θαδδαῖος) vorhanden sind, so wird man in Betreff des Namens Ναθαναήλ, welcher rein hebräisch gebildet ist, auf eine Identificirung mit dem aramäisch-gräcisirten Namen Μαθθαῖος, welcher mit Ναθαναήλ gleiche Bedeutung hat, mit ziemlicher Sicherheit hingeleitet. Sonach würde Levi (Mark. 2, 14 = Luk. 5, 27) der Hauptname sein, dessen Träger bei den Synoptikern unter dem Beinamen Matthäus (vgl. Matth. 9, 9: Μαθθαῖον λεγόμενον), im Johanneischen Evangelium aber unter dem gleichbedeutenden Namen Ναθαναήλ bekannt ist. Zu dieser Annahme stimmen sowohl die geschicht-

lichen Verhältnisse als die bei Johannes gegebene Charakteristik des Nathanael auf das beste. Denn wie die schnelle Folgeleistung, welche der Ruf Jesu bei den vier Fischeraposteln (Mark. 1, 16—20 = Matth. 4, 18—22) fand, durch die von Johannes berichtete frühere Bekanntschaft mit Jesu Joh. 1, 35 ff. geschichtlich und psychologisch motiviert ist,¹ so ist es dann auch mit dem Zöllner Levi = Matthäus der Fall, wenn er mit dem Nathanael Joh. 1, 46 ff. eine und dieselbe Persönlichkeit ist, wobei von einer dem Verfasser des vierten Evangeliums anzubildenden Tendenz eben wegen der Verschiedenheit der Namen nicht einmal die Rede sein kann. In Hinblick aber auf die gewohnte Gleichstellung der Zöllner mit den Heiden (vgl. Matth. 18, 17: ὡσπερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης = Matth. 5, 46. 47), sowie in Rücksicht des üblen Rufes, in welchem die Zöllner als gewerbsmäßige Betrüger standen (vgl. Luk. 3, 13), kann eine treffendere Charakteristik eines redlichen Zöllners nicht gegeben werden, als in den Worten Jesu von Nathanael enthalten ist: ἰδὲ, ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Joh. 1, 48). War Nathanael identisch mit Levi = Matthäus, dem Zöllner, dann gewinnen Jesu Worte erst ihre pointierte Bedeutung, gleich als hätte er sagen wollen: Du Zöllner, den Heiden gleich geachtet von deinen Stammesgenossen, in meinen Augen bist du doch in Wahrheit ein Israelit; du Zöllner, einem Stande angehörig, der durch Betrug vergiftet ist, ich weiß, daß du von diesem Gifte der Betrügerei frei bist (ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν). Der in solchem Falle gegebene Beweis, daß Jesus nicht blos im allgemeinen den Charakter des Matthäus = Nathanael durchschaute, sondern auch dessen Stand und die Art, wie er darin seinen Beruf erfüllte, vermöge seines höheren Wissens kannte, mußte den Matthäus = Nathanael doppelt tief ergreifen und zu der Frage bringen: πόθεν με γινώσκεις (Joh. 1, 49).² Wie also die Erzählung der Synoptiker von der Berufung des Levi = Matthäus zur dauernden Nachfolge und von dessen schneller Befolgung des Jesus-Rufes, so wird zugleich der Johanneische Bericht über die erste Berührung Jesu mit Nathanael erst psychologisch recht verständlich, wenn man die durch die Bedeutung der Namen an die Hand gegebene Identifizierung zwischen dem Matthäus der Synoptiker und dem Nathanael des Johannes vollzieht.

Zu diesem inneren Zeugnis kommt schließlich noch ein äußeres, das gewichtige Zeugnis des Papias in der bekannten Stelle des Eusebius, hinzu. Bei Eusebius H. E. III, 39 sagt nämlich Papias: εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς³ ἢ Ἰάκωβος⁴ ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν κτλ. Von dieser viel besprochenen Stelle

1) Vgl. namentlich das in dem Artikel über Petrus, den Apostel, in der „Real-Encyclopädie“², II, 510. 511 von Sieffert hierüber Gesagte.

2) Ein Gegenstück zu diesem von δόλος frei gebliebenen τελώνης ist der ἀρχιτελώνης Luk. 19, 1 ff., welcher von sich bekennen mußte: ἐσυκοφάντησα (Luk. 19, 8). Doch auch ihn nimmt Jesus gegenüber der üblichen Gleichstellung der Zöllner mit den Heiden als υἱὸς Ἀβραάμ, wenngleich mit Weglassung des ἀληθῶς, in Beschlag.

3) D. i. Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου.

4) D. i. auch der Stellung nach ὁ τοῦ Ζεβεδαίου.

kommt hier nur der eine Umstand in Betracht, daß die von Papias genannten ersten sechs Jünger als die Hauptjünger des Johanneischen Evangeliums erscheinen, ja, daß die ersten drei von ihnen sogar in derselben Reihenfolge genannt sind, in welcher sie von dem vierten Evangelisten zum ersten mal namhaft gemacht werden: Andreas Joh. 1, 41, Petrus Joh. 1, 42, Philippus Joh. 1, 44. Störend scheint nur der Umstand zu sein, daß Nathanael fehlt und dafür als siebenter Matthäus eintritt, den der vierte Evangelist nicht nennt. Wenn aber Papias die Identität zwischen Matthäus und Nathanael als selbstverständlich voraussetzte, so lichtet sich auch diese Dunkelheit, und kann nun das Apostelverzeichnis bereinigt werden.

Apostelverzeichnis.

Hauptname	Beiname Hebr.-aram.	Gräcisirt	Heimat	Ältern	Begräbnisort
1. Σίμων	Κηφᾶς	Πέτρος	Βηθσαιδα	Ἰωνᾶς	Ῥώμη?
2. Ἀνδρέας			Βηθσαιδα	Ἰωνᾶς	
3. Ἰακωβος	} Βοανηργέες	οἱοὶ βροντῆς	Καπερναούμ	{ Ζεβεδαῖος Σαλώμῃ	{ Ἱερουσαλὴμ Ἐφεσος?
4. Ἰωάννης					
5. Φίλιππος			Βηθσαιδα		
6. Λευὶς	Ναθαναήλ	Ματθαῖος	Κανᾶ	Ἀλφαῖος	
7. Βαρθολομαῖος				Θολμαῖ?	
8. Ἰακωβος	Θωμᾶς	Δίδυμος	Ναζαρέθ?	{ Ἀλφαῖος Μαρία	{ Ἱερουσαλὴμ? Ἐδεσσα
9. Ἰούδας	Θωμᾶς	Δίδυμος	Ναζαρέθ?		
10. Θαδδαῖος	Λεββαῖος				
11. Σίμων	Καναναῖος	Ζηλωτής	Ναζαρέθ?	{ Ἀλφαῖος?	{ Ἱερουσαλὴμ? Ἱερουσαλὴμ.
12. Ἰούδας	Ἰσκαριώτης		Καρωύτ		

Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter.

Von **Reinhold Seeberg**, Docent der Theologie in Dorpat.

I.

Es soll in der folgenden Abhandlung der Versuch gemacht werden, einer Reihe von Denkmälern des früheren Mittelalters die den Germanen eigenthümliche Auffassung des Christenthums zu entnehmen. Die in Rede stehenden Denkmäler sind zum Theil bereits öfters Gegenstand ästhetischer und auch theologischer Beurtheilung gewesen. Man hat sich mit Recht über den kräftigen Ton der Dichtung, über das feine Verständniß des gegebenen Stoffes gefreut. Indessen hat man sich durch verartige ästhetische Motive sowie durch die seit Flacius unter uns übliche Methode, alle Aeußerungen katholischer Frömmigkeit, die sich nicht genau mit den von uns gebildeten Formeln derselben decken, als evangelisch in Anspruch zu nehmen, zu einseitigen Urtheilen über jene Werke verleiten lassen. Indem man endlich die Untersuchung auf Einzelheiten wie Ueberbleibsel aus der alten Mythologie richtete, ließ die Deutlichkeit der Gesamtauffassung vieles zu wünschen übrig.

Unser Augenmerk wird sich also auf die Gesamtauffassung des Christenthums in germanischer Fassung richten. Wir wählen zu dem Zweck Urkunden, die auf verschiedenem Boden und zu verschiedener Zeit entstanden sind.

Jerusalem hat diese Zeitbestimmung nur den indirekten Werth, daß Paulus, der den Jakobus noch am Leben traf, vor dem J. 62 von seiner dritten Reise zurückkam. Genauer, wenn Jakobus spätestens im Sommer 62 starb, nach dem Tode des Festus, so kann Paulus, der vor dem Antritt des Festus schon zwei Jahre Gefangener war, und dessen Gefangennahme an einem Pfingstfest stattgefunden hat, spätestens zu Pfingsten 59 verhaftet worden sein. Eusebius (H. e. II, 25, 1) sagt ausdrücklich, daß erst nach Pauli Abreise nach Rom sich die Wuth der Juden gegen Jakobus gewendet habe. Wenn also der letztere spätestens im Sommer 62 endete, so muß der Apostel spätestens im Herbst 61 die Reise nach Rom angetreten haben und unter Anrechnung seiner mehr als zweijährigen Gefangenschaft spätestens zu Pfingsten 59 verhaftet worden sein. Mit diesem äußersten terminus ad quem für die Beendigung der dritten Missionsreise müssen wir uns vorläufig begnügen, bis wir weitere Data zu ermitteln im Stande sind.

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. Alfred Rief in Beulenroda.

II. Eph. 4, 26 = Clemens Alexandrinus p. 661.

Bereits früher habe ich die Ueberzeugung, daß Paulus aus einer schriftlichen Evangelienquelle seine Kenntniß des Lebens und der Lehre Jesu, selbstverständlich mit gleichzeitiger Benützung der mündlichen Tradition, geschöpft habe, ausgesprochen und mit Belegen zu stützen versucht.¹ Obwol diese Belege nur ein engbegrenztes Gebiet umfaßten, so hat doch H. J. Holtmann die namhaft gemachten Punkte als „schlagend“ bezeichnet und geäußert: „Die Sache muß weiter untersucht werden“.² Spuren von einer solchen Untersuchung seitens Holtmann's finden sich einige in seinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.“ S. 97. 98. Namentlich für die Zeit der Korintherbriefe setzt Holtmann die Möglichkeit einer schriftlichen Quelle voraus. Die Untersuchung dieses Punktes aber wird erst dann zu evidenten Resultaten geführt, wenn man sich nicht auf eine Vergleichung der kanonischen Lehrschriften mit den kanonischen Evangelien beschränkt, sondern auch die außerkanonische Literatur hereinzieht und dabei namentlich auch diejenigen Herrenworte ins Auge faßt, welche aus den patristischen Citaten sich ergeben, ohne in den kanonischen Evangelien sich zu finden. Denn diese Seite der Untersuchung hat namentlich den Vorzug, mit den tendenzkritischen Fragen in Betreff der kanonischen Evangelien in keiner Weise sich zu berühren und mithin in dem obschwebenden Prozeß unparteiische Zeugnisse von völlig Unbetheiligten beizubringen. Wie manches aber auf diesem Gebiete noch zu erforschen ist, möge aus einigen nachfolgenden Proben ersehen werden.

1) „Das Formalprinzip des Protestantismus“ (Berlin 1876), S. 99 ff.

2) „Protestantische Kirchenzeitung“, 1876, Nr. 21, S. 460.

In dem Briefe des Polykarp an die Philipper XII, 1, p. 128, 10 wird anscheinend die Stelle Eph. 4, 26 folgendermaßen citirt: καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται· ὁργίλασθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε, καὶ ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν. Der Umstand, daß hier ein apostolisches Wort in dieser Weise eingeführt und der Epheserbrief als αἱ γραφαὶ citirt zu werden scheint, ist manchen eine Instanz gegen die Echtheit des dem Polykarp zugeschriebenen Briefes geworden. Die Voraussetzung, daß zu Polykarp's Zeiten die apostolischen Schriften noch nicht als αἱ γραφαὶ schlechthin citirt werden, ist ganz richtig. Plegt doch auch noch Clemens Alexandrinus apostolische Citate in der Regel mit der Formel: ὁ ἀπόστολος, höchstens ausnahmsweise als ἀποστολικὴ γραφή, wol niemals aber als ἡ γραφή schlechthin einzuführen, man müßte denn gerade die hierher bezügliche Stelle Strom. V, 5, p. 661 als einen Beweis betrachten, daß bei ihm auch ein apostolisches Wort einfach mit der Formel ἡ γραφή citirt werde; denn daselbst heißt es: ἥλιος δὲ ὑμῖν τῇ ὀργῇ, φησὶν ἡ γραφή, μὴ ἐπιδυέτω. Wie daher schon in dem Citat des Polykarp, so legt sich noch mehr hier bei Clemens Alexandrinus die Frage nahe, ob wir ein Citat aus dem Epheserbriefe oder nicht vielleicht aus einer älteren Quelle vor uns haben, vielleicht derselben, die schon Paulus 1 Kor. 15, 3. 4 als αἱ γραφαὶ erwähnt hat.¹ Wenigstens weicht doch Clemens nicht unwesentlich, theils durch die Wortstellung, theils durch die Variante ὀργή (= παροργισμός) von dem kanonischen Texte des Epheserbriefes ab. Auch könnte das Wort Eph. 4, 26 sowol durch die Anlehnung an ein alttestamentliches Wort, wie es Jesus liebte, als auch durch das Sprichwortartige, wie es der Charakter seiner Sentenzen ist, ganz den Eindruck eines Herrenwortes hervorrufen.

Weitere Bestätigung findet diese Voraussetzung durch die Didascalia, in welcher II, 53, p. 275 dieselbe Lesart wie bei Clemens sich findet: ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν. Damit übereinstimmend citiren die Konstitutionen an derselben Stelle (II, 53, p. 79, 23): ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ ὑμῶν.²

Entscheidend aber ist das Zeugniß des Dialogus de recta fide (enthalten in den Werken des Origenes Bd. XVI der Ausgabe von Lommatsch). Daselbst heißt es XVI, 272: ὁ δὲ κύριος ἀγαθὸς ὢν λέγει· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν; XVI, 273: καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶναι τό· ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν. Hier wird also das Logion bestimmt und deutlich als Herrenwort in Anspruch genommen und sogar auf das εὐαγγέλιον zurückgeführt. Folglich wird auch unter der ἡ γραφή des Clemens Alexandrinus

1) Auch die Clementinischen Homilien führen ihre Evangeliencitate nicht selten mit der Formel αἱ γραφαὶ ein. Vgl. Hom. p. 51, 17: ὡς αἱ γραφαὶ διδάσκουσιν; auf derselben Seite p. 51, 21. 25. 27: ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν; ebenso p. 52, 1. 5.

2) Die Didascalia, hrsg. von Paul Böttcher, jetzt Paul de Lagarde, in den „Analecta Antio-Nicaena“ von Bunsen Vol. II, p. 225 ff. (London 1854) in griechischer Rückübersetzung aus dem Syrischen, ist die Quellschrift für die ersten sechs Bücher der apostolischen Konstitutionen, wie die Διδαχὴ die Grundschrift ist für die erste Hälfte des siebenten Buches. Der Konstitutionen-Text deckt also die Lesart in der griechischen Rückübersetzung der Didascalia.

und den *ai graphai* des Polykarp nicht der Epheserbrief, sondern eine alte Evangelienhandschrift gemeint sein. Aber ebenso wird Paulus das Wort Eph. 4, 26 aus einer Quelle geschöpft haben, welche den *graphai* des Polykarp, der *γραφὴ* des Clemens Alexandrinus und dem *εὐαγγέλιον* des Dialogus de recta fide nahe stand.¹

Daß der Urtext dieser Quelle hebräisch gewesen sei, wird wahrscheinlich durch die Uebersetzungsvariante *παροργισμός* (Epheserbrief, Polykarp, Dialogus de recta fide, Epiphanius p. 507 A) = *ὀργή* (Clemens Alexandrinus, Didascalia, Konstitutionen).

Delitzsch übersetzt Eph. 4, 26: *עֲרִירְךָ בְּעַרְפְּךָ*. Wenn man aber *עַרְפָּךְ*, welches ebenfalls von dem menschlichen Born (z. B. LXX, Esth. 1, 12; Prov. 6, 34, wie *עַרְפָּךְ* Dan. 3, 19) gesagt wird, als Wurzel für *ὀργή* und *παροργισμός* gelten läßt, so entsteht in der sprichwörtlichen Ausdrucksweise auch ein Wortspiel: *עַרְפְּךָ בְּעַרְפְּךָ*.

III. Eph. 4, 27 = Hom. Clem. XVIII, 2, p. 178, 8.

Daß das Wort Eph. 4, 27: *μὴ δίδοτε τόπον διαβόλῳ* ursprünglich ebenfalls ein Herrenwort ist, wird durch die Clementinen bezeugt. Denn Hom. p. 178 werden nacheinander mehrere auf die Satanologie bezügliche Herrenworte, darunter auch Eph. 4, 27 als Herrenwort, angeführt. Die Citationsformel ist p. 178, 3: *ὁ πάντα ἀληθεύσας εἴρηκεν διδάσκαλος*. Dann folgen die Evangelienzitate Luf. 4, 2; 11, 18; 10, 18; Matth. 13, 39, freilich mit außerkanonischen Varianten (*ὁρᾶν* = *θεωρεῖν* Luf. 10, 18; *ὁ πονηρός* = *ὁ σατανᾶς* Luf. 10, 18; *κακὸν σπέρμα* = *ζιζάνια* Matth. 13, 25. 39), welche im Zusammenhalt mit dem kanonischen Texte eine außerkanonische Quelle erkennen lassen. Nachdem das letzte Citat mit der Formel: *καὶ ἄλλοι ἐφη* eingeführt ist, heißt es weiter: *καὶ πάλιν· μὴ δότε πρόφασιν τῷ διαβόλῳ*. Auch hier weicht der Text der Clementinen von dem kanonischen Texte Eph. 4, 27: *μὴ δίδοτε τόπον διαβόλῳ* in einer Weise ab, daß die Varianten als Uebersetzungsvarianten sich erklären lassen, und somit (wie in Eph. 4, 26, so auch) in B. 27 die Benutzung eines Herrenwortes konstatirt werden kann.

IV. Eph. 4, 28 = Διδ. I, 6.

In der Didache ist bald nach dem Eingang ein Logion citirt (I, 6), dessen

1) Nachträglich ist mir noch ein neues Parallelcitat aufgestoßen, wodurch dieses Logion ebenfalls als Herrenwort eingeführt wird, nämlich in der *Vita Sanctae Syncreticae*. Diese Vita, in welcher auch das bekannte Logion: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται* mit der Citationsformel: *περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό·* als Herrenwort sich findet, ist in den *Opera Athanasii II*, 681—708, sowie bei Cotelarius in den *Ecclésiæ graecae monumenta I*, 201—277 abgedruckt. Da heißt es in § 63 der *Vita Sanctae Syncreticae* (*Opera Athan. II*, 695 = Cotelarius I, 242): *οὐ γὰρ ὑπακούουσι τοῦ σωτῆρος λέγοντος ὡς ὑπαγε πρῶτον, διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ οὕτως προσάγαγε* (Matth. 5, 24: *καὶ τότε ἔλθῃν πρόσφερε*) *τὸ δῶρόν σου. καὶ ἀλλαχού· μὴ ἐπιδύετω, φησίν, ὁ ὄλιος ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν*. Wie Matth. 5, 24 mit einem außerkanonischen Texte wiedergegeben ist (*προσάγειν* = *προσφέρειν* = *עֲרִירְךָ*), so ist auch das zweite Citat nicht aus Eph. 4, 26, sondern aus einer außerkanonischen Quelle entnommen, jedenfalls derselben, aus welcher auch das Herrenwort von den *δόκιμοι τραπεζίται* stammt. Sammtliche außerkanonische Citate von Eph. 4, 26 sind übrigens in keiner Sammlung der *ἀγραφα* zu finden.

Sinn und Ursprung gleich dunkel erscheint: ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται· ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη εἰς τὰς χεῖρας σου, μέχρις ἂν γνῶς τίνι δῶς. Zunächst wird durch die Parallele Eph. 4, 28 der Sinn des Didache-Eitats auf's trefflichste erläutert. Man vergleiche Eph. 4, 28: μᾶλλον δὲ κοπιᾷτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν, ἵνα ἔχῃ μεταδίδοναι τῷ χρεῖαν ἔχοντι. Man beachte zunächst, wie die einzelnen Ausdrücke in beiden Stellen miteinander korrespondieren:

Διδ. I, 6:

ἰδρωσάτω
ἡ ἐλεημοσύνη
εἰς τὰς χεῖρας
μέχρις ἂν
γνῶς τίνι
δῶς

Eph. 4, 28:

κοπιᾷτω
τὸ ἀγαθὸν
ταῖς χερσίν
ἵνα
τῷ χρεῖαν ἔχοντι
μεταδίδοναι.

Der Sinn aber, welcher sich aus dem Zusammenhalte beider Texte ergibt, ist dahin zu bestimmen: im Schweiße der Hände soll τὸ ἀγαθόν = ἡ ἐλεημοσύνη erarbeitet werden, um dem als wirklich bedürftig Erkannten davon mitzutheilen.

Noch näher zusammen rücken aber die Texte durch drei patristische Citate, welche sozusagen zwischen der Didache und dem Epheserbriefe die Brücke schlagen. Zur besseren Vergleichung seien sämtliche fünf Recensionen desselben Logion nebeneinandergestellt.

Διδ. I, 6.

Herm. mand. II, 4,
p. 72, 17.²

Ephraem Syr.
p. 63, 30.

Epiph. p. 92.

Eph. 4, 28.

ἰδρωσάτω
ἡ ἐλεημοσύ-
νη σου εἰς
τὰς χεῖρας
σου, μέχρις
ἂν γνῶς τίνι
δῶς.

ἐργάζου τὸ ἀγα-
θόν, καὶ ἐκ τῶν
κόπων σου, ὧν ὁ
θεὸς διδωσίν σοι, πᾶ-
σιν ὑστερουμένοις
δίδου ἀπλῶς, μὴ
δισταζων τίνι δῶς
ἢ τίνι μὴ δῶς.

αἱ χεῖρές
σου ἐργα-
ζέσθωσαν
τὸ ἀγαθόν,
ἵνα καὶ τῷ
χρεῖαν
ἔχοντι μετα-
δίδῃς.

ἐργαζόμε-
νοι ταῖς
ἰδίαις χερ-
σίν, ἵνα δύ-
νησθε καὶ
τοῖς μὴ
ἔχουσι μετα-
δοῦναι.

κοπιᾷτω ἐρ-
γαζόμενος
τὸ ἀγαθόν
ταῖς χερσίν,
ἵνα ἔχῃ με-
ταδίδοναι
τῷ χρεῖαν
ἔχοντι.

Aus einer Analyse dieser Paralleltexthe dürfte sich die Unterlage eines mit verschiedenem Glücke wiedergegebenen und namentlich in der Didache mit sprachlichen Schwierigkeiten ins Griechische übersetzten hebräischen Grundtextes ergeben. Denn das κοπιᾷτω ἐργαζόμενος des Epheserbriefes und das ἐργάζου ἐκ τῶν κόπων σου des Hermas soll doch in dem ἰδρωσάτω der Didache mit einem einzigen Worte zusammengefaßt sein. Als gleichwerthig erscheinen ferner τὸ ἀγαθόν (Epheserbrief, Hermas, Ephräm) = ἐλεημοσύνη (Didache); ferner χρεῖαν ἔχοντες (Epheser, Ephräm) = ὑστερούμενοι (Hermas) = μὴ ἔχοντες (Epiphanius); ebenso μεταδίδοναι

1) So hat Bryennios corrigirt; sein Codex bietet ἰδρωσάτω.

2) Hilgenfeld (Evangeliorum secundum Hebraeos etc. quae supersunt addita doctrina XII apostolorum etc. Ed. II. Leipzig 1884, p. 104) führt im Anschluß an Bryennios zu Διδ. I, 5 (also der unserem Citate unmittelbar vorangehenden Stelle) den ganzen Kontext bei Hermas Mand. II, 4—6, p. 72, 17—74, 7 als Parallele an, ohne hervorzuheben, daß Mand. II, 4 mit Διδ. I, 6 sich deckt, welches Logion er freilich durch die von ihm vorgenommene Korrektur des ἰδρωσάτω in ἰδρωσάτω seinem ursprünglichen Sinn gänzlich entfremdet. Durch weitere patristische Citate läßt sich in exakter Weise darthun, daß die Parallelen Διδ. I, 5 = Hermas Mand. II, 5, p. 74, 2—5 auf einem alten Logion beruhen, welches ausdrücklich als Herrenwort citirt wird, eine weitere Instanz dafür, daß auch das in Διδ. I, 6 vorliegende Citat als ein Herrenwort aus einem von Hermas und der Διδάχῃ gemeinsam (nur nach verschiedenen Versionen bezw. Recensionen) benutzten Quellentexte entstammt.

(Epheser, Ephräm, Epiphanius) = διδόναι (Didache, Hermas), vielleicht auch δόνασθαι (Epiphanius) = ἔχειν (Epheserbrief). Merkwürdig ist es, wie Hermas im Anfang mit Paulus, im Fortgang seine eigenen Wege gehend, am Schluß fast ganz mit dem Text der Didache zusammentrifft. Freilich das μέγρις ἀν γνῶς τίς ἐστις δῶς (bis du den wirklich Bedürftigen erkannt hast) in der Didache, und das μὴ διατάζων τίς δῶς ἢ τίς μὴ δῶς (ohne zu schwanken, wem du gibst, und wem du nicht gibst) bei Hermas scheint gerade entgegengesetzte Gedanken zu ergeben. Aber irgendwie wird doch, wie die übrige Textverwandtschaft zeigt, ein gemeinsamer Grundtext vorhanden gewesen sein, welchen wiederaufzufinden vielleicht noch gelingen dürfte.

Jedenfalls verbürgt die Citationsformel der Didache mit ihrem εἰρηται die Abstammung dieses Logion aus einer schriftlichen Quelle, welche bereits Hermas und noch früher Paulus gekannt hat. Es muß aber doch eine und dieselbe Quelle gewesen sein, aus welcher die drei Logia Eph. 4, 26. 27. 28 entnommen sind, eine Quelle, die der Dialogus de recta fide, wie wir sahen, als εὐαγγέλιον bezeichnet.

Die germanische Auffassung des Christenthums in dem früheren Mittelalter.

Von Reinhold Seeberg, Docent der Theologie in Dorpat.

II.

Die Urkunden, welche wir bisher geprüft haben, haben uns eine im wesentlichen einheitliche Auffassung des Christenthums dargeboten.

Die Germanisirung des Christenthums erreicht ihre höchste Stufe in dem in die Zeit Ludwig's des Frommen fallenden Heliand. Wir können uns hinsichtlich dieser Dichtung kurz fassen, da sie bereits öfter Gegenstand theologischer Beurtheilung geworden ist.¹

Alles ist deutsch in diesem Werk. Deutsche Burgen liegen im Lande Balästina, und deutsche Männer bewohnen dieselben. Deutsche Sitten und Bräuche herrschen im Lande. Züge aus dem deutschen Mythos sind in die Darstellung gewebt. Und deutsch ist das Gemüth und der Muth, die den Menschen einwohnen. Wie ein frühlicher Zug in königlicher Herrlichkeit geht das Leben dessen hin, der nicht gehabt hat, da er sein Haupt hinlegte. Ein deutscher Volkskönig ist der Christus, der entwich, da sein Volk ihn zum König machen wollte. Ihm folgen seine Mannen. Durch seine Milde hat er sie gewonnen und Treue halten sie ihm.

Aber nicht nur äußerlich betrachtet, ist Christi Leben in germanische Form

1) Vgl. Hilmar, „Deutsche Altertümer im Heliand“ (Marburg 1862). Bach, „Die Dogmengeschichte des Mittelalters“. Wien 1873, I, 89 ff. Reiber, „Der Heliand in theologischer und ästhetischer Beleuchtung“ in dieser Zeitschrift 1881, S. 79 ff. 154 ff.

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. Alfred Rief in Heulenroda.

V. 1 Theff. 5, 21. 22; Hebr. 5, 14 und das Herrenwort:

γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται.

In den „Theol. Studien und Kritiken“ 1836, S. 170 ff. hat F. M. A. Hänsel, ein verdienter früherer Leipziger Geistlicher, eine Studie veröffentlicht, an deren Werth hierdurch erinnert werden soll. Der etwas lange Titel bezeichnet von vornherein ihre Tendenz: „Ueber die richtige Auffassung der Worte Pauli 1 Theff. 5, 21 f. durch Berücksichtigung eines Ausspruchs, der unserem Herrn zugeschrieben wird: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται“. Ausgerüstet mit philologischer Gelehrsamkeit und gestützt auf zahlreiche Citate aus kirchlichen Schriftstellern wie Profanscribenten, hat Hänsel sein Thema ausgeführt. Doch scheint er in Bezug auf das Logion von den δόκιμοι τραπεζίται selbst nicht im Vollbesitze der einschlägigen Literatur und aller patristischen Citate gewesen zu sein; sonst würde seine Beweisführung noch viel evidenten sich gestalten haben. Namentlich hat er außer dem Citate des Clemens Alexandrinus (nachstehend unter 1) die wichtigen Belegstellen aus der Πιστις Σοφία (2), aus Origenes (3. 4) und aus Pamphilus (7) nicht gekannt noch verworthen, aus welchen doch gerade das Logion in seiner Vollständigkeit, d. h. also mit Einschluß der schon von Paulus 1 Theff. 5, 21. 22 gebrauchten Worte, als Herrenwort (mandatum Christi) bezeugt, damit die Hänsel'sche Auffassung als die richtige von vornherein erwiesen und jeder Zweifel an der Bemerkung dieses Herrenwortes bereits durch Paulus ausgeschlossen ist.

Im Nachstehenden soll daher zuvörderst ein möglichst vollständiges Material in Betreff des gedachten Herrenwortes vorgeführt werden.

A. Das Logion als Herrenwort in vollständiger Fassung.

1. Clem. Al. Strom. I, 28, 177; p. 425:

εὐχόμενος ἄρα καὶ ἡ γραφή . . παραινέει γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζίται, τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες.

2. Πιστις Σοφία. Latine vertit Schwartz, ed. Petermann. Berolini 1853: Respondens σωτηρ dixit Mariae: dixi vobis olim: estote sicut sapientes τραπεζίται, scilicet bonum suscipite, malum ejicite.

Dasselbe bei Boide, Appendix ad edit. N. T. graeci e codice Alex. descripti, ed. Fordius Oxon. 1799, p. 138: Salvator Mariae respondet: dixi vobis olim: estote sicut prudentes Trapezitae; bonum retinete, malum rejicite.

3. Origenes in Matth. tract. 28, num. 33; Opp. ed. de la Rue III, 852:

Vere enim qui implet illud mandatum, quod ait [Christus]: Estote prudentes nummularii, et illud quod ait: Omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete vos.

4. Origenes in Matth. tom. 17, num. 31; Opp. III, 815:
μετὰ δὲ ταῦτα καὶ ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης,
καὶ εἰδὼς πάντα δοκιμάζειν, καὶ τὸ μὲν καλὸν κατέχειν, ἀπέχεσθαι
δὲ παντὸς εἵδους πονηροῦ.
5. Basilus M. Opp. ed. Cornar., p. 182:
ὡς δόκιμος τραπεζίτης, τὸ μὲν δόκιμον καθέξει, ἀπο δὲ παντὸς
εἵδους πονηροῦ ἀφέξεται.
6. Athanasius Opp. II, p. 662:¹
ὡς δόκιμοι τραπεζίται τὸ καλὸν ἐκλεξόμεθα, ἀπὸ παντὸς εἵδους
πονηροῦ ἀπεχόμενοι.
7. Pamphili Apologia pro Origene; Opp. ed. de la Rue Tom. IV, Append.
p. 18:
istud . . mandatum, quo probabiles effici jubentur trapezitae,
scientes quod bonum est retinere, ab omni autem specie
mala se abstinere.

B. Das Logion als Herrenwort in abgekürzter Fassung.

8. Hom. Clem. II, 51; p. 35, 38:
εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι.
9. Hom. Clem. III, 50; p. 50, 16:
ἐν τῷ φῆναι· γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι.
10. Hom. Clem. XVIII, 20; p. 176, 2:
οὕτως γὰρ εἶπεν· γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι.
11. Didasc. II, 36; p. 265:
ὅτι εἰρηται αὐτοῖς· γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι.
12. Const. II, 36; p. 64, 6:
ὅτι εἰρηται αὐτοῖς· κρίμα δίκαιον κρίνατε· καὶ πάλιν· γίνεσθε τραπεζίται
δόκιμοι.
13. Const. II, 37; p. 64, 11:
καθὼς γέγραπται· τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε· καὶ ἀλλαχοῦ· γίνεσθε οὖν
ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες.
14. Apelles ap. Epiph. Haer. XLIV, 2; p. 382, B:
οὕτως γάρ, φησὶν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται.
15. Cassianus, Collat. I, cap. 20:
ut efficiamur secundum praeceptum Domini probabiles trapezitae.
16. Cassianus, Collat. II, cap. 9:
secundum illam evangelicam parabolam, qua jubentur fieri proba-
biles trapezitae.
17. Caesarius, Quaest. 78:
ὁ τῶν ὄλων θεὸς τῶν οἰκετῶν ἐπισφραγίζων τὰ ῥήματα, ἐν εὐαγγελίοις φησί·
γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι.

1) Das Citat (aus Hānsel entnommen) hat bis jetzt nicht verificirt werden können; Hānsel hat die Stelle wahrscheinlich mit falscher Angabe der Seitenzahl nicht aus den Werken des Athanasius selbst citirt, sondern anderswoher geschöpft.

18. Vita S. Syncreticae ap. Cotelierium Graecae Eccles. Monum. I, 269 = Opp. Athan. II, 705:

καὶ τάχα οἶμαι περὶ τούτου τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

C. Das Logion in ausdrücklicher Verbindung mit 1 Thess. 5, 21. 22.

19. Orig. in Joh. Tom. XIX, 2; Opp. IV, 289:

τηρούντων τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν· δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε, καὶ τὴν Παύλου διδασχὴν φάσκοντος· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

20. Orig. in Matth. Ser. 28; Opp. III, 849:

dictum est: omnia probate, quod bonum est tenete. Tamen propter eos qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa etc. (Vgl. den Zusammenhang der Stelle unter Nr. 38.)

21. Orig. in Levit. Hom. III, 7; Opp. II, 199:

apostolus velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit, omnia, quod bonum est obtinentes. (Vgl. den Zusammenhang der Stelle unter Nr. 34.)

22. Hieron. Ep. 119. ad Minervium et Alexandrum. Ed. Vallarsi p. 815: sciat me illud Apostoli libenter audire: Omnia probate, quod bonum est tenete, et Salvatoris verba dicentis: Estote probati nummularii.

23. Socrat. Hist. Eccl. III, 16:

παρεγγυῶσιν ἡμῖν ὁ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι ὥστε τὰ πάντα δοκιμάζειν τὸ καλὸν κατέχοντας.

24. Nicephori Callisti Ecclesiasticae Historiae Lib. X, (58 A):

καὶ τρίτον δοκίμους ἡμᾶς εἶναι τραπεζίτας ὁ θεῖος λόγος παρεγγυᾷ.¹

25. Chrysostom. V, 844; Ed. Antwerp. 1723:

καὶ γὰρ διὰ τοῦτο, γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, οὐχ ἵνα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἐστῶτες τὰ ἀργύρια ἀριθμήτε, ἀλλ' τοὺς λόγους βασανίζετε μετὰ ἀκριβείας ἀπάσης· διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος Παῦλός φησι· πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν δὲ κατέχετε μόνον.

D. Das Logion als apostolisches Wort.

26. Dionysius ap. Euseb. H. E. VII, 7, 3; p. 251:

ἀπεδεξάμην τὸ ὄραμα ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον τῇ λεγούσῃ πρὸς τοὺς δυνατωτέρους· γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.

27. Cyrill. Alex. ad. Jes. III, 3; Tom. II, 56:

τοιούτον τι καὶ ὁ μακάριος Παῦλός φησι· γίνεσθε φρόνιμοι τραπεζῖται, πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.

1) Hānsel gibt an, daß das Citat bei Nicephorus mit dem des Sokrates gleichlautend und nur durch die Variante λόγιμος bemerkenswerth sei. Doch hat diese Stelle, in welcher also auch auf 1 Thess. 5, 21. 22 Bezug genommen wäre, bis jetzt nicht gefunden werden können.

E. Bezugnahmen auf das Logion und Exegese desselben.

28. Hom. Clem. XVIII, 20; p. 176, 3:
 τραπεζιτῶν δὲ χρεῖα, ὅτι τοῖς δοκίμοις καὶ τὰ κίβδηλα ἀναμεμιγμένα.
29. Hom. Clem. II, 51; p. 36, 1:
 ὡς τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς τινῶν μὲν δοκίμων ὄντων λόγων, τινῶν δὲ κίβδηλων.
30. Hom. Clem. III, 50; p. 50, 17:
 ὡς δοκίμων καὶ κίβδηλων λόγων ὄντων.
31. Clem. Alex. Strom. II, 4, 15; p. 436:
 ἔστι γὰρ δοκιμον νόμισμα καὶ ἄλλο κίβδηλον, ὅπερ οὐδὲν ἔλαττον ἀπατᾷ τοὺς ἰδιώτας, οὐ μὴν τοὺς ἀργυραμοιβούς, οἱ ἴσασι μαθόντες τὸ δὲ παρακεχαραγμένον καὶ τὸ δοκιμον χωρίζειν καὶ διακρίνειν. οὕτως ὁ ἀργυραμοιβὸς τῷ ἰδιώτῃ τὸ νόμισμα τοῦτο μόνον, ὅτι κίβδηλόν ἐστὶ φησι· τὸ δὲ πῶς μόνος ὁ τοῦ τραπεζίτου γνώριμος καὶ ὁ ἐπὶ τοῦτο ἀλειφόμενός μανθάνει.
32. Clem. Alex. Strom. VI, 10, 81; p. 780:
 εἴ τις ὁμολογεῖ καρδίαν μὴ ἔχειν διηρθρωμένην, τράπεζαν οὐκ ἔχει τὴν τῶν ἀργυραμοιβῶν οὐδὲ μὴν τὸ κριτήριον τον λόγον. καὶ πῶς ἔτι τραπεζίτης οὗτος δοκιμάσαι μὴ δυνάμενος καὶ διακρίναι τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ παραχαράγματος;
33. Clem. AL Strom. VII, 15, 90; p. 887:
 δοκίμους ἦτοι τοὺς εἰς πίστιν ἀφικνουμένους λέγει ἐκλεκτικώτερον προσιόντας τῇ κυριακῇ διδασκαλίᾳ, καθάπερ τοὺς δοκίμους τραπεζίτας τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ παραχαράγματος διακρίνοντας.
34. Orig. in Levit. Hom. III, 7; Opp. II, 199:
 Audi prophetam dicentem: argentum vestrum reprobum. Quia ergo est quaedam proba, quaedam vero reproba, propterea apostolus, velut ad probabiles trapezitas, probantes, inquit omnia, quod bonum est obtinentes. Solus enim est dominus noster Jesus Christus, qui te hujusmodi artem possit edocere, per quam scias discernere, quae sit pecunia, quae veri regis imaginem tenet, quae vero sit adulterina, et (ut vulgo dicitur) extra monetam formata.
35. Orig. in Jerem. Hom. 12 (sec. Hieron. 9), 5, 7; Opp. III, 199:
 ὅλην τὴν γραφὴν ἐὰν ἐξετάσωμεν, ἐροῦμεν δόκιμοι γενόμενοι τραπεζῖται· τοῦτο μὲν ἀκούσατε, τοῦτο δὲ ἐνωτίσασθε.
36. Orig. in Jerem. Hom. XIX, 9; Opp. III, 276:
 ὁ κύριος δοκιμάζει μὲν δίκαια, ἀποδοκιμάζει δὲ ἄδικα, καὶ ἔστιν, ἵνα οὕτως ὀνομάσω, τραπεζίτης δικαίων καὶ ἀδίκων.
37. Orig. in Matth. Tom. XII, 2; Opp. III, 512:
 μὴ δόκιμοι τραπεζῖται, μηδὲ ἐπιστάμενοι διακρίνειν πνεύματα.
38. Origin. Matth. Ser. 28; Opp. III, 849:
 Magni ergo viri est audire et adimplere quod dictum est: Omnia probate, quod bonum est tenete. Tamen propter eos, qui non possunt quasi trapezitae inter verba discernere, vera habeantur an falsa,

et non possunt semetipsos caute servare, ut verum quidem teneant apud se, ab omni autem specie mala abstineant.

39. Orig. in Johann. Tom. XIX, 2; Opp. IV, 289:
ὕπὸ δοξίμων τραπεζιτῶν θεωρούμενον, τῶν χωρίζειν ἐπισταμένων ἀπὸ τῶν δοξίμων τὰ ἀδόκιμα, προσποιούμενα δὲ εἶναι δόκιμα, καὶ τηρούντων τὴν ἐντολὴν κτλ. (Es folgt weiter der unter Nr. 19 gegebene Text.)
40. Orig. in Joh. Tom. XX, 6; Opp. IV, 350:
τοῦτο γὰρ ἤδη καὶ δοξίμου τραπεζίτου ἔργον τυγχάνει.
41. Orig. in Joh. Tom. XXXII, 10; Opp. IV, 432:
διὸ προσέχωμεν, ἵν' ὡς καλοὶ τραπεζῖται δοκιμάζωμεν μὲν τὸν τῶν ἀληθῶν διάκονον, ἀποδοκιμάζωμεν δὲ τὸν τῶν ψευδῶν.
42. Didasc. II, 36; p. 265:
τὸν μέντοι ἐπίσκοπον δεῖ κρίνειν καὶ γίνεσθαι ὡς ἀργυρονόμον, ὃς ἀφορίζει τοὺς πονηροὺς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν.
43. Const. II, 37; p. 64, 13:
οὗτοι (sc. οἱ ἀργυρονόμοι) τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνουσι, τὰ δὲ δόκιμα οἰκαιοῦνται.
44. Ambrosius in Luc. prooem.; Opp. Ed. Colon. III, 3:
quasi bonus nummularius.
45. Hieron. in Epist. ad Eph. cap. 4:
ut probati trapezitae sciamus, quis nummus probus sit, quis adulter.
46. Petrus Siculus initio Historiae (nach Cotelier):
κἀγὼ μὲν ὁ ἀτελής καὶ πάσης ἀρετῆς ἀμέτοχος, τὰ γνωρισθέντα μοι πεπονημένως, τῆς τῶν πολλῶν ἀσφαλείας ἕνεκα, ὑμῖν δοξίμοις τραπεζῖταις προστίθην.
47. Paulinus Nolanus, Ep. IV:
ipsos statuens nummularios, ut secundum suam formam probabiles Domino cuderent nummos.

Aus vorstehendem Citatenverzeichnis ist zu ersehen, daß das in Rede stehende Logion:

- a. in seiner Vollständigkeit sieben mal, dagegen in abgekürzter Gestalt achtzehn mal, und zwar davon
- b. elf mal ohne Bezugnahme auf Paulus, dagegen
- c. sieben mal in ausdrücklicher Verbindung mit dem 1 Thess. 5, 21. 22 enthaltenen Paulinischen Worte, und außerdem
- d. zwei mal als direkt apostolisches Wort citirt ist, und daß endlich
- e. noch gegen zwanzig patristische Stellen für die Auslegung und Anwendung dieses Logion angeführt werden können.

Da auch in den Auslegungen und Anwendungen des Logion (E) dieselben Grundgedanken wie 1 Thess. 5, 21. 22 durchgreifen, so sind es bei genauerer

Prüfung von den 47 Citaten nur 15, in denen die von Paulus 1 Theff. 5, 21. 22 gebrauchte zweite Hälfte des Logion nicht mit der außertanoniſchen erſten Hälfte deſſelben irgendwie verbunden wäre.

Was nun zunächſt die Feſtſtellung und Vergleichung der Texte anlangt, ſo treten folgende Varianten hervor:

- a. *τραπεζίτης* (1. 4. 5. 6. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 17. 18. 19. 20. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 31. 32. 33. 35. 36. 37. 39. 40. 41. 46) = *ἀργυρονόμος* (13. 42) = *ἀργυραμοιβός* (31. 32) = *trapezita* (2. 7. 15. 16. 21. 34. 38. 21. 45) = *nummularius* (3. 22. 44. 47).
- b. *δόκιμος* (1. 4. 5. 6. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 17. 18. 18. 23. 24. 25. 26. 28. 33. 35. 37. 39. 40. 46) = *probatus* (22. 45) = *probabilis* (7. 15. 16. 21. 34. 47) = *ἐπιστήμων* (13) = *φρόνιμος* (27) = *λόγιμος* (24) = *sapiens* (2) = *prudens* (2. 3).
- c. *δοκιμάζειν* (4. 32. 36. 41) = *διακρίναι* (31. 32. 33. 37) = *ἀφορίζειν* (42) = *χωρίζειν* (31. 39) = *discernere* (34. 38) = *probare* (34).
- d. *κατέχειν* (1. 4. 5) = *retinere* (2. 7) = *tenere* (3. 38) = *suscipere* (2) = *οἰκτιροῦσθαι* (43) = *ἐκλέγεσθαι* (6).
- e. *ἀποδοκιμάζειν* (1. 36. 41) = *ἀποκρίναι* (43) = *rejicere* (2) = *ejicere* (2) = *ἀπέχεσθαι* (4. 5. 6) = *abstinere* (3. 7. 38).
- f. *τὸ καλόν* (1. 6. 27. 46) = *bonum* (2. 3. 7) = *τὸ δόκιμον* (5. 28. 29. 30. 31. 33. 39. 43) = *verum* (20. 38) = *probum* (34. 45).
- g. *φαῦλον νόμισμα* (43) = *εἶδος πονηρόν* (4. 5. 6. 27) = *species mala* (3. 7. 38) = *κίβδηλον* (28. 29. 30. 31. 32. 33) = *τὸ ἀδόκιμον* (39) = *nummus adulter* (45) = *pecunia adulterina* (34).

Unter dieſer Mannichfaltigkeit von Varianten ragt deutlich derjenige Typus hervor, nach welchem ſchon Paulus das Wort 1 Theff. 5, 21. 22 gebraucht, und nach welchem es Origenes als Herrenwort (3), als Schriftwort (4) und Pamphilus als *mandatum* (7) bezeugt hat. Hiernach lautete das Wort:

γίνεσθε δόκιμοι *τραπεζῖται* πάντα *δοκιμάετε*· τὸ καλὸν *κατέχετε*· ἀπὸ παντὸς εἶδους *πονηροῦ ἀπέχεσθε*.

estote prudentes nummularii, omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie mala abstinete.

Andererſeits ſteht ganz für ſich das zweite Citat in den Konſtitutionen. Das erſte Citat (12) ſchöpfte der Redaktor der Konſtitutionen nach dem geläufigen Text: *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι*, wie man deutlich ſehen kann, aus ſeiner Hauptquellenſchrift, der Didascalia (11). Aus einer anderen Quelle (*ἀλλαχοῦ*) aber citirt er das Logion in gänzlich veränderter Geſtalt (13; vgl. 43). Hiernach ergibt ſich folgender Text:

γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι *ἐπιστήμονες*· [πάντα κρίνετε]· τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνετε, τὰ δὲ δόκιμα οἰκτιροῦσθε.

Die weiteren Varianten ſchließen ſich an einen oder den anderen der beiden Typen an; wie z. B. *φρόνιμος*, *λόγιμος*, *sapiens*, *prudens* mit *ἐπιστήμων*, *probatus*, *probabilis* aber mit *δόκιμος* ſich decken.

Es iſt nun nicht ſchwer, auch die ſcheinbar weit auseinander liegenden Text-

gestalten mit ihren zahlreichen Varianten auf einen gemeinsamen hebräischen Urtext zurückzuführen. Bei $\tauραπεζίται$ = $\alphaργυρονόμοι$ = $\alphaργυραμοιβοί$ liegt das Wurzelwort מִנְיָן auf der Hand. Aber auch $\deltaόκιμος$ = probatus weist neben $\epsilonπιστήμων$ und seinen Synonymen auf ein gemeinsames hebräisches Quellenwort, nämlich זָרָא , zurück, welches sowohl probatus als auch sapiens heißen kann und am besten dem deutschen „erfahren“ entspricht. Die LXX übersetzen Deut. 1, 15 $\text{מִנְיָן מִיִּשְׂרָאֵל מִיִּשְׂרָאֵל מִיִּשְׂרָאֵל}$ folgendermaßen: $\alphaνδρας σοφους και επιστημονας$. Die $\deltaόκιμοι$ $\tauραπεζίται$ = $\alphaργυρονόμοι$ $\epsilonπιστημονες$ sind also „erfahrene Geldwechsler“, welche Bedeutung durch die spätere Bezugnahme auf Hebr. 5, 14 als die ursprüngliche noch weiter erhärtet werden wird. Ferner $\deltaοκιμάζειν$ und $\deltaιακρίνειν$ sind als synonyme Versionen von בָּרַךְ zu betrachten. Es genügt hierfür auf das Auseinandergehen der von dem ersten und dem dritten Evangelisten gebrauchten Version des hebräischen Urtextes Matth. 16, 3 = Luk. 12, 56 hinzuweisen, wo das $\gammaινώσκετε$ $\deltaιακρίνειν$ des ersten Evangelisten und das Lukanische $\sigmaιδατε$ $\deltaοκιμάζειν$ beide male durch בָּרַךְ מִנְיָן rückübersetzt werden muß. Weiter, wenn in dem κατέχειν das hebräische חָזַק wiedererkannt wird, so kann dieses חָזַק in freierer Version auch mit οικειοῦσθαι (= sich aneignen) wiedergegeben werden, während das im 6. Citat mit κατέχειν anscheinend gleichwerthig gebrauchte ἐκλέγεσθαι wol noch aus רָצָה her stammen wird, welches Prov. 17, 3 (חֵן חֵן בְּרָצָה = LXX $\text{οὕτως ἐκλεχταί καρδιαί παρὰ κυρίῳ}$), wie man sieht, mit ἐκλέγεσθαι übersetzt wird. Auch das τὸ καλόν = τὸ δόκιμον = verum = probum (= echt) wird in בֵּרַךְ seine einfache Wurzel haben. Etwas weniger einfach scheint es zu sein, die verschiedenen Lesarten des letzten Gliedes: malum rejicite = $\text{τὸ κακὸν ἀποδοκιμάσετε}$ = $\text{τὰ φαῦλα ἀποκρίνετε}$ auf der einen Seite und: $\text{ab omni specie mala abstinete}$ = $\text{ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπέχεσθε}$ auf der anderen Seite als aus einer gemeinsamen hebräischen Wurzel nachzuweisen. Aus der Profanliteratur bringt Hānsel zahlreiche Belege bei, daß ἀποδοκιμάζειν von dem „Verwerfen unechter Goldmünzen“ gebräuchlich war. Dasselbe kann aber auch in Betreff der biblischen Gracität nachgewiesen werden. Vgl. Jer. 6, 30: $\text{חֵן חֵן מִנְיָן מִנְיָן מִנְיָן מִנְיָן}$ = LXX: $\alphaργύριον ἀποδοκιμασμένον καλέσατε αὐτούς, ὅτι ἀπεδοκίμασεν αὐτοὺς κύριος$. Zweimal wird hier das ἀποδοκιμάζειν gebraucht als Version des hebräischen מִנְיָן , welches ebenso mit rejicere als ἀποκρίνειν wiedergegeben werden kann. Bedeutet also ἀποδοκιμάζειν in diesem Zusammenhang „eine Münzsorte verwerfen“ schlechthin, so besagt das $\text{ἀπὸ εἶδους ἀπέχεσθαι}$, in welcher Form Origenes, Pamphilus u. a. (wie schon früher Paulus) das Herrenwort anführen, wesentlich dasselbe: „eine Münze nicht annehmen“. Daß nämlich εἶδος , wie das lateinische species (welches in dieser Bedeutung sogar in die deutsche Sprache übergegangen ist, vgl. die früheren Speciesthaler) als „Münze, Münzsorte“ übersetzt werden kann, dafür hat Hānsel den Beweis vollständig erbracht. Man vergleiche nur z. B., was er aus Hesychius anführt: $\text{κολλυβιστής, τραπεζίτης· κόλλυβος γὰρ εἶδος νομίσματος}$.¹

1) Auch Holzmann in der „Praktischen Erläuterung des Thessalonikerbriefs“ (Zeitschrift für praktische Theologie“ 1886, S. 263) stimmt der Fassung des εἶδος in dem speciellen Sinne als „Münzsorte“ mit gleichzeitiger Bezugnahme auf das Logion von den $\deltaόκιμοι$ $\tauραπεζίται$ in 1 Thess. 5, 21. 22 bei.

Es ist also ἀπὸ εἵδους ἀπέχεσθαι = „eine Münze nicht annehmen“ gleichwerthig mit ἀποδοκιμάζειν in dem Sinne: eine Münze verwerfen. Im ersten Falle tritt das πονηρόν abjektivisch zu εἶδος hinzu; in dem anderen Falle steht das τὸ πονηρόν substantivisch als Objekt von ἀποδοκιμάζειν selbständig. Nach dem Parallelismus der Glieder ist wohl anzunehmen, daß dem כִּזְזִי im Urtexte das einfache כִּזְזִי entsprechen habe.

Diese Annahme findet ihre Bestätigung durch Hebr. 5, 14, wo eine sichtlich Bezugnahme auf unser Logion, aber nicht nach der schon von Paulus gebrauchten Version stattfindet. Es wird hier von den τελείοις gesagt: τῶν διὰ τὴν εἶν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ. Hier tritt also an die Stelle des δοκιμάζειν das aus den Citaten 31. 32. 33. 37 uns bekannte διακρίνειν, und an Stelle des πονηρόν das κακόν entgegen. Wie treffend aber der Ausdruck τῶν διὰ τὴν εἶν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων die δόκιμοι τραπεζίται umschreibt, werden wir bei der exegetischen Behandlung des Logion noch besser erkennen.

Eine der bekannten gleichnißartigen Reden des Herrn, eine evangelica parabola, wie Cassian es ausdrückt, ist in dem Dictum von den δόκιμοι τραπεζίται enthalten. Die gereifteren Christen (οἱ τέλειοι Hebr. 5, 14 = οἱ δόκιμοι Clem. Al. p. 887 = οἱ δυνατώτεροι Eus. H. E. p. 251 = οἱ εἰς πίστιν ἀφικνούμενοι Clem. Al. p. 887 = οἱ καρδίαν διηρθρωμένῃν ἔχοντες = magni viri est Orig. III, 849) sollen „erfahrenen“ Wechslern gleichen. Und zwar ruht bei dieser Gleichnißrede das tertium comparationis nicht in dem, was sonst noch zu dem Geschäft der Wechsler gehört, etwa dem Umtausch ausländischer und einheimischer Münzsorten oder der Auswechselung größerer und kleinerer Münzen, auch nicht etwa in der Aufbewahrung und der Verzinsung der den Wechslern anvertrauten Gelder,¹ sondern lediglich in der durch Übung und Erfahrung gewonnenen sicheren Scheidung (χωρίζειν, ἀφορίζειν) und Unterscheidung (δοκιμάζειν, διακρίνειν, discernere) der guten Münzen von den schlechten, der echten von den gefälschten. Da nun bei diesem Geschäft die durch Gewohnheit (διὰ τὴν εἶν) geübten Gefühlorgane (αἰσθητήρια γεγυμνασμένα) eine entscheidende Rolle spielen, darum sind die δόκιμοι τραπεζίται = (כִּזְזִי כִּזְזִיָּה = erfahrene Geldwechsler) Hebr. 5, 14 so treffend als οἱ διὰ τὴν εἶν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες umschrieben. Die Thätigkeit aber der Geldwechsler in dieser Hinsicht, die διάκρισις, wie es der Hebräerbrief bezeichnet, hat eine positive und eine negative Seite. Die positive Seite der διάκρισις ist das Auswählen (ἐκλέγεσθαι), das Festhalten (κατέχειν) und die Aneignung (οἰκιοῦσθαι) der guten und echten Münzen (τὸ καλόν, τὸ δόκιμον, verum, probum); die negative Seite besteht in einem Nichtannehmen (ἀπέχεσθαι) und damit in einem Verwerfen (ἀποδοκιμάζειν, ἀποκρίνειν, rejicere, ejicere) der schlechten, ungültigen, unechten und gefälschten Münzen (ψαῦλα νομίσματα, πονηρόν εἶδος, species mala, κίβδηλον, ἄδόκιμον, κακόν, nummus adulter, pecunia adulterina).

1) Wie es in dem Gleichniß von den anvertrauten Pfunden Matth. 25, 14—30 = Luk. 19, 11—26 der Fall ist. Eben deshalb ist es nicht zutreffend, jenes Logion mit diesem Gleichniß, wie es vielfach geschehen, in Verbindung zu bringen.

Diese in Uebereinstimmung mit Hebr. 5, 14 sowie mit sämtlichen patristischen Exegeten gewonnene Auslegung „legt“ den Sinn jener Gleichnißrede, jener evangelica parabola, in einfachster Weise „aus“einander. Und wenn daher die patristischen Schriftsteller dieses Logion besonders gern und häufig benutzt haben, um ihre Leser vor einem prüfungslosen Gebrauch der zahlreichen apokryphischen Schriften, mit welchen die alte Kirche ja förmlich übersättet war, zu warnen, so geschah es ganz in dem ursprünglichen Sinn dieses Herrenworts, da die Geburtsstätten, an denen solche apokryphische, unter erborgten Namen auftauchende Geistesprodukte fabricirt wurden, mit nichts treffender als mit Fälschmünzwerkstätten bezeichnet werden konnten.

Es erübrigt noch, die Quellenangaben ins Auge zu fassen, mit denen die patristischen Citate des Logion eingeführt werden. Auf bloß mündliche Tradition könnten solche Citationsformeln wie φησὶ (24), ἐν τῷ φῆναι (9), οὕτως γὰρ εἶπεν (10), εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἔλεγεν (8), τὸν σωτῆρα εἰρηκέναι τό· (18), Salvatoris verba dicentis (22) hinweisen. Schon deutlicher auf eine bestimmte Fassung, mithin auf schriftliche Quellen, führen folgende Citationsformeln hin: ὅτι εἴρηται αὐτοῖς (11. 12), respondens σωτηρ dixit Mariae: dixi vobis olim¹ (2), mandatum quod ait (3), istud mandatum (7), secundum praeceptum domini (15), τὴν ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν. Als autoritatives Schriftwort wird das Logion citirt von Clemens Alex.: εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ παραινέι (1), von Origenes: κατὰ τὴν γραφὴν (4) und in den Konstitutionen: καθὼς γέγραπται (14). Endlich als Evangelienquelle wird diese „Schrift“ bezeichnet von Apelles bei Euphrasianus: οὕτως γὰρ ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (14), von Casarius: ἐν εὐαγγελίοις φησὶ (17) und von Cassianus: secundum illam evangelicam parabolam (16). Unbestimmt lautet die Citationsformel bei Sokrates: παραγγυῶσιν ἡμῖν ὁ τε Χριστὸς καὶ ὁ τούτου ἀπόστολος. Nicephorus gebraucht sogar die Citationsformel: ὁ θεὸς λόγος παραγγυᾷ. Endlich als direkt apostolisches Wort citiren das Logion Dionysius bei Eusebius: ἀποστολικὴ φωνή (26) und Cyrillus von Alexandrien: καὶ ὁ μακάριος Παῦλος φησι (27). Sei es nun, daß in Betreff dieser beiden letzten Citate eine Verwechslung von Seiten der citirenden Schriftsteller vorliegt, oder daß, wie Holzmann anzunehmen scheint, in den von ihnen gebrauchten Handschriften das Logion bei 1 Theff. 5, 21 (etwa ad marginem und ursprünglich nur als Glosse) eingetragen war: so viel geht auch hieraus mit Bestimmtheit hervor, daß die älteste Kirche in dem apostolischen Worte 1 Theff. 5, 21. 22 nur die zweite Hälfte eines Diktum sah und erkannte, dessen erste Hälfte: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται lautete. Da aber thatsächlich diese erste Hälfte des Logion weder ein apostolisches noch sonst ein kanonisches Wort jemals gewesen ist, und da ferner das Logion theils in abgekürzter, theils in vollständiger Fassung von einer überwiegenden Zahl zuverlässiger Zeugen als Herrenwort, als Schriftwort, als Evangelienwort beglaubigt ist, und da endlich sowohl

1) Es ist dies in der Πιστις Σοφία, in welcher die gnostischen Lehren dieses Buches dem Heilande in den Mund gelegt werden, die gewöhnliche Citationsformel wirklicher Herrenworte: dixi vobis olim.

Paulus wie der Verfasser des Hebräerbriefes das Logion gekannt und benutzt haben, so schließt sich die Kette der Indicien zu der Annahme, daß es eine vor-kanonische, später verloren gegangene Evangelien-schrift gewesen sein muß, aus welcher jenes Herrenwort theilweise in den Kanon (1 Theff. 5, 21. 22; Hebr. 5, 14) übergegangen, in seiner Vollständigkeit aber noch bis auf Clemens Alexandrinus, Origenes, den Verfasser der *Πιστις Σοφία*, Basilus d. Gr. und den Redaktor der Konstitutionen bekannt gewesen ist.

Zu allerlezt folge noch eine Nebeneinanderstellung des rekonstruirten hebräischen Textes neben drei Uebersetzungstypen.

Hebr. Text.	Clem. Al., Hebräerbrief.	Orig., Pamphilus. (Paulus.)	Konstitutionen.
וְיִי שְׁלֵמִים וְיִי צְדִיקִים	γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται	γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι	γίνεσθε οὖν ὡς ἀργυρονόμοι ἐπιστήμονες
וְיִי שְׁלֵמִים וְיִי צְדִיקִים	πάντα διακρίνετε	πάντα δοκιμάζετε	πάντα κρίνετε
וְיִי שְׁלֵמִים וְיִי צְדִיקִים	τὸ καλὸν κατέχετε	τὸ καλὸν κατέχετε	τὰ δόγματα οἰκαιοῦσθε
וְיִי שְׁלֵמִים וְיִי צְדִיקִים	τὸ κακὸν ἀποδοκιμάζετε	ἀπὸ παντός εἶδους πονηροῦ ἀπέχεσθε	τὰ φαῦλα τῶν νομισμάτων ἀποκρίνετε.

Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntniß.

Von Dr. Johannes Dräseke in Wandsbed.

Als eifrigster Freund und Anhänger des Apollinarios von Laodicea ist in den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts der Antiochener Vitalios bekannt. Sozomenos (VI, 25) nennt ihn einen Presbyter unter der Geistlichkeit des Meletios, einen Mann, der wegen ernsten Wandels, strenger Lehre und großer Sorgfalt in der Leitung der Gemeinde beim Volke hohe Verehrung genoß. Aus unbekannten Gründen trennte sich Vitalios von Meletios, schloß sich Apollinarios an und trat an die Spitze der antiochenischen Anhänger desselben, deren Zahl sich durch die Wirksamkeit des allgemein verehrten Mannes erheblich mehrte. Es klingt wenig wahrscheinlich, wenn Sozomenos die Hinnneigung Vitalios' zu Apollinarios und seine aufrichtige, durch die That bewährte Freundschaft mit diesem auf gekränkten Ehrgeiz des frommen Presbyters zurückführt, der durch seinen Amts-genossen Flavianus, den späteren Bischof von Antiochia, an dem üblichen Verkehr mit seinem Bischof gehindert worden sei. Apollinarios hat in der Folge, wol damals gerade,¹ den Freund zum Bischof geweiht. Als solchen bezeichnet ihn um das J. 376 Epiphanius, der uns den Anfang des apollinaristischen Streites zunächst in Antiochia und die Stellung des Vitalios innerhalb der Bewegung in seiner LXXVII. Häresie, die inhaltlich übrigens sich fast ausschließlich auf mündlich über Apollinarios und seine Lehre Erfahrenes stützt, anschaulich schildert.

1) Denselben, von mir übrigens schon in anderen Abhandlungen zu Apollinarios genauer bezeichneten Zeitpunkt hält auch Rade fest in seinem „Damasus, Bischof von Rom“ (Freiburg 1882), S. 111.

des Verf. Seite. Aus den mit dem Buchstaben des mosaischen Gesetzes nicht stimmenden Cultushandlungen in der vordavidischen Zeit läßt sich kein sicherer Schluß gegen das Vorhandensein dieses Gesetzes ziehen; diese Zeit glich vielfach der dissoluten Zeit, auf welche der Gesetzesmittler Deut. 12, 8 zurückblickt, es herrschte vom canaanäischen Heidenthum beeinflusste Willkür, indeß doch nicht in dem Maße, daß nicht, wie der Verf. S. 205 überzeugend an dem Tempel von Silo darthut, vieles den Anforderungen des sogen. Priestergesetzes entspräche. Ich bin ebenso wie der Verf. dessen gewiß, daß der Grundstock des Priestercodez vorderononisch ist und nicht minder, daß das Deuteronomium, wie es vorliegt, nicht erst unter Josia und Manasse entstanden sein kann, sondern, wie die erste Rede Jesaja's c. 1 zeigt, schon lange vorher vorhanden war und samt dem großen Biede Deut. 32 als Werk Mose's galt. Auch hat der Verf. darin Recht, daß die Sprache des Pentateuchs in keinem seiner Bestandtheile den Stempel der nachexilischen oder unmittelbar vorausgegangenen Zeit trägt und daß Einrichtungen wie die $\frac{1}{3}$ -Sekelsteuer, das Holzopfer, die Priester-Ordnungen und Leviten-Abtheilungen, das Personal und Ritual der Tempelmusik in dem Priestercodez Aufnahme gefunden haben würden, wenn er ein Produkt der Exilzeit wäre. Das gilt auch von dem Laubhüttenbau Neh. 8, 15 Gesagten, was sich nicht so im Priestercodez findet. Auch sind wir mit ihm der Ansicht, daß erst mit dem Tempel Salomo's die in Deut. c. 12 vorausgesetzte Bedingung erfüllt war und daß dennoch die Centralisation des Cultus in der vorexilischen Zeit ein Ideal blieb, welches Hizkia und Josia zu verwirklichen suchten, aber ohne nachhaltigen Erfolg — daß also in der vorsalomonischen Zeit das Bestehen verschiedener Localheiligtümer kein Gegenbeweis gegen die in der Stiftshütte dargestellte und vom Deuteronomium geforderte Eine Opfer-Gottesdienststätte ist.

Wir brechen hier ab. Es ist ein ehrlicher Kampf, den die Essays eröffnet haben. Das apologetische Motiv, dem sie entstammen, ist anerkennenswerth und das sichtsliche Streben, das Gewicht der gegnerischen Beweisgründe zu würdigen, ist löblich. Sonach darf man hoffen, daß nicht nur das Unverbrüchliche christlichen Glaubens an Wort und Schrift der Offenbarung, sondern auch das Wahre an der antitraditionellen Kritik aus diesem Kampf siegreich hervorgehen und ein gottgefälliger Friede zwischen beiden angebahnt werden wird.

Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. Alfred Risch in Zeulenroda.

VI. Gal. 3, 28 = Clem. Rom. II, 12, 2.

(Mit einer Studie über das Aegypterevangelium.)

In seinem „Leben Jesu nach den Apokryphen“ (Leipzig 1851) widmet R. Hofmann einen besonderen Paragraphen (S. 317—327) den außertanonischen Aus-

sprüchen des Herrn und gibt bei dieser Veranlassung ein, wenn auch nicht vollständiges, so doch durch beachtenswerthe Bemerkungen werthvolles Verzeichniß f. g. Agrapha. Hierbei erwähnt er auch das den Kennern wohlvertraute, inhaltlich hochinteressante Logion aus dem zwölften Kapitel des zweiten Clemensbriefes, dessen Text nachstehend folgt. Um die Glaubwürdigkeit desselben zu stützen, weist Hofmann auf die Verwandtschaft dieses Logion mit Gal. 3, 28 hin. Bereits Grabe in seinem „Spicilegium SS. patrum, ut et haeticorum, saeculi p. Chr. n. I, II, III“ (Oxford 1698, S. 12—14) und Fabricius in seinem „Codex apocryphus N. T.“ (Hamburg 1703, I, 335 ff.) haben diese Verwandtschaft hervorgehoben. Seit Grabe und nach dessen Vorgang ist es aber auch Sitte geworden, dieses im zweiten Clemensbriefe erhaltene Logion Christi mit einem verwandten, bei Clemens Alexandrinus (Strom. III, 13, 92; p. 553) aus dem Aegypterevangelium entnommenen Citate vollständig zu identificiren. Dieses Verfahren geht so weit, daß einerseits Fabricius den Text im zweiten Clemensbriefe nach dem Texte des Aegypterevangeliums einfach corrigirt, bezw. ergänzt, und daß andererseits Hilgenfeld in seinem „Nov. Test. extra canonem receptum“ (Ed. II. Leipzig 1884) auf Grund der vorausgesetzten Identität beider Aussprüche sämtliche Evangeliencitate des zweiten Clemensbriefes dem Aegypterevangelium entnommen sein läßt und daraufhin ein Verzeichniß der dem Aegypterevangelium zuzuschreibenden Fragmente aufstellt, in welchem sämtliche Evangeliencitate des zweiten Clemensbriefes, darunter auch das in Rede stehende Logion, den Grundstock bilden. Aber die diesem Verfahren zu Grunde liegende Schlußfolgerung ist m. E. in zweifacher Hinsicht übereilt. Denn erstlich, selbst wenn das außerkanonische Logion bei Clem. Rom. II, 12, 2 wirklich dem Aegypterevangelium entstammte, so wäre damit noch keineswegs erwiesen, daß der Verfasser des zweiten Clemensbriefes auch seine übrigen Citate von Herrenworten derselben Quelle entnommen hätte,¹ zumal da dieser Autor über seine Evangelienquelle sich vollständig ausschweigt. Aber zweitens, was viel entscheidender ist, das Logion in der Gestalt, in welcher es der zweite Clemensbrief bietet, ist ganz wesentlich verschieden von dem Citate aus dem Aegypterevangelium, wie es uns Clemens Alexandrinus erhalten hat, wenn auch eine wurzelhafte Verwandtschaft beider Citate auf der Hand liegt.

1) Dies erkennt auch Hilgenfeld a. a. O., S. 43 in den Worten an: *quamvis non omnia, quae Clementis altera epistola praebuit, necessario ad Aegyptiorum evangelium revocanda sint.* Dagegen setzt er S. 42 die Identität der beiden nachstehenden Citate und den Gebrauch des Aegypterevangeliums im zweiten Clemensbriefe, wenigstens an dieser einen Stelle (*scriptor uno certo loco Aegyptiorum evangelio usus*) mit Bestimmtheit voraus. Wenn aber auch diese Voraussetzung hinfällig wird, so muß das ganze Verfahren Hilgenfeld's einer Revision unterzogen werden. Von den 23 Citaten, aus welchen er S. 43, 44 das εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους zu rekonstruiren sucht, gehören nicht weniger als 15 dem zweiten Clemensbriefe an. Auch von den übrigen acht Citaten bleiben nur drei sichere Bruchstücke als dem Aegypterevangelium zugehörig erkennbar, nämlich aus Clemens Alexandrinus und Epiphanius. Denn selbst die aus den Philosophumena V, 7; p. 98 citirten Worte kann man nicht als ein eigentliches Citat betrachten: εἶναι δὲ φασὶ (Naasseni) τὴν ψυχὴν δυσέυρατον πάνυ καὶ δυσκατανόητον· οὐ γὰρ μένει ἐκὶ σχήματος οὐδὲ μορφῆς τῆς αὐτῆς πάντοτε οὐδὲ παθούς ἐνός, ἵνα τις αὐτὴν ἢ τύψῃ εἴπῃ ἢ οὐσίᾳ καταλήψεται· τὰς δὲ ἐξαλληλάς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ κειμένους ἔχουσιν.

Es mögen daher zuvörderst beide Citate ihrem Wortlaute nach nebeneinander gestellt werden.

<p>Clem. Al. Strom. III, 13, 92; p. 553: διὰ τοῦτο τοι, ὁ Κασσιανὸς φησι, πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο. ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε καὶ ὅταν γέννηται τὰ δύο ἐν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.</p>	<p>Clem. Rom. II, 12, 2; p. 128: ἐπεριωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπὸ τινος, πότε ἤξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται τὰ δύο ἐν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.</p>
---	--

Der alexandrinische Clemens fügt nun noch zur Bezeichnung seiner Quelle die Worte hinzu: πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ρητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίου.

Die Verschiedenheit beider Citate ergibt sich: a. im allgemeinen schon aus dem Charakter des Aegypterevangeliums im Unterschiede von der im zweiten Clemensbriefe gebrauchten Evangelienquelle; b. aus den in beiden Citaten verschiedenen Einleitungen zu dem Christo zugeschriebenen Aussprüche; c. aus dem Wortlaute des Logion selbst, welcher in beiden Citaten bedeutend differirt.

Der Charakter einer verloren gegangenen Schrift, wie des Aegypterevangeliums, darf doch nur aus denjenigen Fragmenten festgestellt werden, welche mit Bestimmtheit als zu jener verloren gegangenen Schrift gehörig recognoscirt werden können, sowie überhaupt aus denjenigen zuverlässigen Nachrichten, welche zweifellos auf die zu untersuchende Schrift sich beziehen; in Bezug auf das Aegypterevangelium nun sind die grundlegenden Nachrichten, bezw. zweifellos echten Fragmente jener Schrift ausschließlich bei Clemens Alexandrinus, und zwar im dritten Buch seiner Stromata (Strom. III, 6, 45; III, 9, 63. 64. 66; III, 13, 92. 93) sowie in einer Notiz bei Epiphanius zu finden. Aber diese Nachrichten und Bruchstücke genügen auch vollständig, um den Charakter des Aegypterevangeliums als einer häretischen, im Dienste enkratitischer Gnosis geschriebenen, echte Herrenworte in enkratitischer Tendenz eigenmächtig umgestaltenden, erfundene Aussprüche derselben Tendenz dem Herrn in den Mund legenden Evangelienchrift mit Bestimmtheit festzustellen. Eine Durchmusterung dieser Fragmente wird die Richtigkeit des eben ausgesprochenen Urtheils bestätigen.

Zunächst an das Herrenwort Matth. 5, 17 sich anlehnend, und dasselbe im enkratitischen Sinne umdichtend, liegt ein Fragment des Aegypterevangeliums vor, welches wir lesen

Clem. Al. Strom. III, 9, 63; p. 539:

φασὶ γάρ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτήρ· ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.

Es liegt auf der Hand, daß hiermit die Aufhebung des Geschlechtstriebes als die wesentliche Tendenz der Lehre Jesu programmartig verkündet werden soll. Daß wir es aber hier in der That mit einem Fragmente des Aegypterevangeliums zu thun haben, wird ersichtlich aus der unmittelbar vorausgegangenen Bemerkung des Autors

Clem. Al. Strom. III, 9, 63; p. 539:

οἱ δὲ ἀντιπασόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ διὰ τῆς εὐφήμου ἐγκρατείας

κακεῖνα λέγουσι τὰ πρὸς Σαλώμην εἰρημένα, ὧν πρότερον ἐμνήσθημεν· φέρεται δὲ οἶμαι ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ. φασὶ γάρ κτλ.

Hierbei bezieht sich der Autor in den gesperrt gedruckten Worten zugleich auf ein früheres Citat aus derselben Quelle, nämlich

Clem. Al. Strom. III, 6, 45; p. 532:

τῇ Σαλώμῃ ὁ κύριος πυνθανομένη, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; — — μέχρις ἂν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε.

Dasselbe wird wiederholt mit einer Variante:

Clem. Al. Strom. III, 9, 64; p. 540:

ἡ Σαλώμῃ φησί· μέχρι τίνος οἱ ἄνθρωποι ἀποθаноῦνται; — — καὶ παρατετηρημένως ἀποκρίνεται ὁ κύριος· μέχρις ἂν τίκτωσιν αἱ γυναῖκες.

Und noch einmal findet sich das Citat in den Excerpten des Gnostikers Theodotus

Exc. Theod. ap. Clem. § 67; p. 985:

καὶ ὅταν ὁ σωτὴρ πρὸς Σαλώμην λέγῃ, μέχρι τότε εἶναι θάνατον, ἄχρις ἂν αἱ γυναῖκες τίκτωσιν.

Auch in diesem dreifach wiederholten Fragmente des Aegypterevangeliums liegt dieselbe entzweitende Tendenz offen zu Tage. Denn wenn auch Clemens Alexandrinus Strom. III, 6, 45; p. 532 sich abmüht, den harmlosen Sinn darin zu finden, als ob Jesus mit diesem Worte nur eine Thatfache des natürlichen Lebensprozesses ausgesprochen haben solle: ὡς τὴν ἀκολουθίαν τὴν φυσικὴν διδάσκων· γενέσει γὰρ πάντως ἔπεται καὶ φθορά· so entspricht doch eine solche Platttheit nicht dem tendenziös zugespitzten Charakter, welcher in dem ersten Fragment des Aegypterevangeliums sich kundgibt: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Diesem Ausspruch gemäß soll doch auch in dem Sage: μέχρι τότε εἶναι θάνατον, ἄχρις ἂν αἱ γυναῖκες τίκτωσιν ein sittliches Urtheil über das Kinderzeugen als ἔργα τῆς θηλείας ausgesprochen und dasselbe vom religiösen Standpunkte aus als verwerflich bezeichnet werden. Diese Auffassung wird uns um so mehr aufgenöthigt, als ja beide Fragmente einem und demselben Gespräche zwischen Jesus und Salome angehören und nun auch noch eine weitere Fortsetzung dieses Gesprächs gegeben wird:

Clem. Al. Strom. III, 9, 66; p. 541:

τί δέ; οὐχὶ καὶ τὰ ἐξ ἑς τῶν πρὸς Σαλώμην εἰρημένων ἐπιφέρουσιν οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τῷ κατὰ τὴν ἀλήθειαν εὐαγγελικῷ στοιχήσαντες κανόνι; φημένης γὰρ αὐτῆς· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα, ὡς οὐ δεόντως τῆς γενέσεως παραλαβανομένης, ἀμειβεται λέγων ὁ κύριος· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσιν μὴ φάγῃς.

Hier wird es offenbar, daß nach den vorausgegangenen Worten des Herrn Salome das Kinderzeugen als etwas Verwerfliches auffaßt, von welchem sie sich freigehalten zu haben sich rühmt. Außerdem tritt ein neuer Zug in dem Charakter des Aegypterevangeliums hervor. Denn die Worte: πᾶσαν φάγε βοτάνην sollen doch jedenfalls im vegetarianischen Sinn verstanden werden, wie ja auch bei den ägyptischen Therapeuten ebenso wie bei einem Theile der Neupythagoräer

und bei den Essenern die asketische Tendenz zur Ehelosigkeit mit vegetarischer Lebensweise verbunden war.

Einen dritten Charakterzug des Aegypterevangeliums bringt Epiphanius bei, nämlich den einer bestimmt ausgeprägten unitarischen, antitrinitarischen Theologie. Epiph. Haer. LXII, 2; p. 514:

τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσιν ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο. ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύτιῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.

Vorstehendes ist alles, was man mit Bestimmtheit über den Charakter und den Inhalt des Aegypterevangeliums aus der gesamten patristischen Literatur erfährt. Aber dieses Wenige ist doch so bezeichnend, daß es genügt, um einen stark ausgeprägten häretischen Charakter des Aegypterevangeliums in der Richtung einer enkratitischen und wahrscheinlich auch vegetarischen, wie zugleich antitrinitarischen Gnosis mit Bestimmtheit zu erkennen.¹

Von diesen Charakterzügen des Aegypterevangeliums ist aber in der Evangelienquelle, welcher der Verfasser des zweiten Clemensbriefes folgt, nicht eine Spur zu finden. Daß es eine außerkanonische Evangelienchrift war, welche dieser Autor gebrauchte, kann aus Folgendem ersehen werden:

1. Nur ein einziges kurzes Citat (II, 4; p. 114, 6 = Matth. 9, 13^b) stimmt völlig mit dem kanonischen Texte überein.
2. Die meisten Evangelienzitate gehen zwar inhaltlich den kanonischen Texten parallel, weichen aber nach der Sprachform in einer Weise davon ab, daß ein außerkanonischer Grundtext voranzusetzen ist, oft auch der hebräische Quellentext nachgewiesen werden kann. Vgl. IV, 2, p. 116, 2 = Matth. 7, 21; III, 5, p. 114, 22 = Matth. 15, 8 (πόρρω ἄπεσιν = πόρρω ἀπέχει = פתח); XIII, 4, p. 130, 10 = Luk. 6, 32. 35 (οὐ χάρις = ποτα χάρις = תודה).²

1) Wenn Origenes in Prooem. Luc. Hom. I. Tom. 2 Opp. de la Rue, III, 933 sagt: Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxta duodecim apostolos etc., so wird zwar der häretische Charakter des Aegypterevangeliums dadurch bestätigt, näheres aber nicht mitgeteilt. Auch bei Hieronymus (Comm. super Matth. Praef. Opp. VII, 1 p. 1ff.) Theophylakt (Comm. in Luc. ev. prooem.), sowie bei Titus Dostrensis ad cap. I Lucae) wird diese Schrift unter den häretischen oder sonstwie apokryphen Evangelien namhaft gemacht, ohne daß man Einzelnes daraus erfährt. Außerdem kommt nur noch unser Bogion in Betracht, dessen Fälschung durch das Aegypterevangelium im enkratitischen Sinne sich alsbald ergeben wird.

2) Es ist ein bekannter Hebraismus, die Negation durch die Frage auszudrücken, woraus im Griechischen differente Versionen sich ergeben. Man vergleiche: μή νομίσητε Matth. 10, 34 = δοκεῖτε; Luk. 12, 51 = ἠσπῆτε καί, ferner μή νομίσητε Matth. 5, 17 = τί δοκεῖτε Isid. 1, 371 = ἠσπῆτε καί, vergleiche τί με λέγεις Luk. 18, 19; Mark. 10, 18 = τί με ἐρωτᾷς Matth. 19, 17, = μή με λέγε Hom. Clam. p. 52, 2; 166, 5; 168, 22; 169, 23; = ἢ ἡμῶν καί. Siehe Eredner „Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften“ I, 321 in Betreff der letzteren Stelle. (Außerdem vergleiche zur Erkenntnis der Identität von ἐρωτᾷν und λέγειν Exod. 3, 13 ἢ ἡμῶν καί = LXX: καὶ ἐρωτᾷσούσι με).

3. Zwei evangelische Citate entsprechen nur zur Hälfte den kanonischen Texten, zur anderen Hälfte gehen sie auch inhaltlich über dieselben hinaus. Vgl. V, 3; p. 116, 18: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβείσθε κτλ. Es folgt nun mit wenigen Aenderungen das Logion Luk. 12, 4 = Matth. 10, 28. Ferner IV, 5; p. 116, 9: εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ᾔτη μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλὼν ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἐστέ, ἐργάται ἀνομίας! (Luk. 13, 27). Die gesperrt gedruckten Worte finden sich in keinem kanonischen Texte, und es wird die Frage offen bleiben, ob dieselben irgendwie als authentisch oder als werthlose apokryphische Zusätze zu betrachten sind.

4. Es verbleiben noch zwei außerkanonische Herrenworte, eines, welches sehr nahe verwandt ist mit Luk. 16, 10 und vielleicht nur eine Variante dieses kanonischen Wortes darstellt (vgl. VIII, 5; p. 122, 11: λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν, οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστὸς ἐστί)², das andere eben unser Logion

- Ψuf. 13, 27: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.
 [2 Tim. 2, 19: ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς κτλ.]
 Cyr. Luc. p. 325: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀδικίας.
 Epiph. p. 769: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργάται τῆς ἀνομίας.
 Matth. 7, 23: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.
 Apol. I, 16: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας.
 Or. c. Cels. II, 49: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ὅτι ἐστέ ἐργάται ἀδικίας.
 Πιστ. Σ. p. 308: ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν — ἀπέρχεσθε.
 Ephr. Syr. p. 38: ὑπάτε ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάτα τῆς ἀνομίας.
 Ephr. Syr. p. 106: ὑπάτε σὺ ἀπ' ἐμοῦ, ἐργάτα ἀνομίας.
 Cl. Rom. IV, 5: ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, — ἐργάται ἀνομίας.

2) Die lateinische Version dieses Logion ist bei Iren. II, 34, 3 folgendermaßen erhalten: *Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis?* Wie also in dem *ὁμάρτα* durch die Parallele bei Ephraem, so wird in diesem Logion durch Irenaeus evident, daß die Evangelienquelle des zweiten Clemensbriefes mit ihren Varianten nicht isolirt stand.

(XII, 2; p. 128, 11), welchem die gegenwärtige Untersuchung hauptsächlich gilt.

Dies ist, abgesehen von einigen weiteren Anspielungen an evangelische Parallelen, der Umfang der Citate, aus welchen die von dem Autor des zweiten Clemensbriefes gebrauchte Evangelienquelle ersichtlich wird. Sie wird citirt mit folgenden Citationsformeln als εὐαγγέλιον VIII, 5, p. 122, 11; als γραφή II, 4, p. 114, 6 (wahrscheinlich auch XIV, 1, p. 130, 18); mit λέγει ὁ κύριος V, 2, p. 116, 15; VI, 1, p. 118, 14; III, 2, p. 114, 16; IV, 2, p. 116, 2; ferner εἶπεν ὁ κύριος IV, 5, p. 116, 9; IX, 11, p. 124, 13. XII, 2, p. 128, 11; endlich sogar auch λέγει ὁ θεός XIII, 4, p. 130, 9. Diese Citationsformeln geben über den Charakter der betreffenden Evangelienquelle keinen näheren Aufschluß. Nur ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß ein so gut kirchlicher Schriftsteller wie der Verfasser dieser Homilie eine so stark häretische Schrift wie das Aegypterevangelium als Hauptquelle und als der Schrift des A. L. gleichwerthig benutzt, ja dieselbe sogar mit der Formel: λέγει ὁ θεός citirt haben sollte.

Aber was vor allen Dingen hierbei die Entscheidung geben muß, das ist der Charakter dieser Citate selbst, die auch da, wo sie über die kanonischen Texte hinausgehen, völlig frei sind von jeder häretischen, insbesondere entkrätischen, Tendenz, welche dem Aegypterevangelium sein Hauptgepräge verleiht. Dies gilt namentlich auch von dem Logion: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἐν κτλ. XII, 2, zu dessen Behandlung ich nun zurückkehre.

Schon die Einleitung des Logion in der Quelle des zweiten Clemensbriefes: ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπὸ τινος, πότε ἔξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία entspricht ganz und gar ähnlichen Fassungen der kanonischen Evangelien, namentlich bei Lukas (vgl. Luk. 12, 13; 17, 20; 18, 18). Ganz anders lautet die historische Einleitung im Aegypterevangelium. In demselben spielt sichtlich Salome eine Hauptrolle als Führerin des Gesprächs mit Jesu, wie eine ganz ähnliche Rolle der Maria, der Mutter Jesu, in der gnostischen Schrift Πιστις Σοφία zugetheilt ist. Wie werthlos aber diese historische Verwendung der Salome im Aegypterevangelium ist, geht schon daraus hervor, daß sie als μὴ τεκοῦσα auftritt, mithin nicht einmal als die Mutter der Kinder Zebedäi gedacht ist. Die einleitenden Worte des Aegypterevangeliums also: πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρτο sind sichtlich sekundärer Natur gegenüber der anspruchlosen Einleitung des Citates aus der Evangelienquelle des zweiten Clemensbriefes.

Wollends aber eine genaue Analyse und Vergleichung des Wortlautes beider Citate hätte eine Identificirung derselben von vornherein verboten und den reinen Charakter des clementinischen Citates offenbar machen sollen. Namentlich die Analyse und Exegese, welche der Autor des zweiten Clemensbriefes selbst hinzufügt, so wenig dieselbe an die originale Größe des Logion heranreicht, ist ein deutlicher Beweis, daß die häretisch-entkrätischen Gedanken des Aegypterevangeliums hier gänzlich fern gelegen haben.

Es sind vier einzelne Sätze, aus welchen das Logion besteht, und zu welchen je eine Erklärung des Autors gegeben ist.

a. ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν.

XII, 4; p. 128, 14: τὰ δύο δὲ ἓν ἐστίν, ὅταν λαλῶμεν ἑαυτοῖς ἀλήθειαν καὶ ἐν δυοῖ σώμασιν ἀνυποκρίτως εἴη μία ψυχή.

b. καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω.

XII, 4; p. 128, 15: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, τοῦτο λέγει· τὴν ψυχὴν λέγει τὸ ἔσω, τὸ δὲ ἔξω τὸ σῶμα λέγει. ὃν τρόπον οὖν σου τὸ σῶμα φαίνεται, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ σου ὁ ἄλλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις.

c. καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας.

XIV, 2; p. 132, 3: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.

d. οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

XII, 5; p. 128, 19: οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ, τοῦτο λέγει, ἵνα ἀδελφὸς ἰδὼν ἀδελφὴν οὐδὲν φρονῇ περὶ αὐτῆς θηλυκόν, μηδ' ἥδε φρονῇ τι περὶ αὐτοῦ ἀρσενικόν.¹

Zusammenfassend diese Exegese, schließt der Autor XII, 6; p. 128, 21 seine Auslegung: ταῦτα ὑμῶν ποιούντων, φησίν, ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς μου. Ich fasse nämlich nicht, wie Gebhardt und Harnack, diesen Schlußsatz als eine Fortsetzung des Citates, da in dem Logion selbst von einem ποιεῖν nicht die Rede ist, mithin das ταῦτα ποιούντων nicht in concinner Weise an das Logion sich an-schließt. Vielmehr sehe ich in diesem Satz eine abschließende Formel der von dem Autor gegebenen Auslegung, in welcher von einem ποιεῖν thatsächlich die Rede war: λαλεῖν ἀλήθειαν — καλὰ ἔργα — οὐδὲν φρονεῖν θηλυκόν — ἀρσενικόν. Das φησίν ist also in diesem Falle nicht Citationsformel, sondern hat den Sinn und die Bedeutung des zweimal vorausgegangenen τοῦτο λέγει = er will damit sagen.

Abgesehen von der zu dem dritten Satztheil (an einer anderen Stelle im An-schluß an Gen. 1, 27) gegebenen Exegese: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία, einer Deutung, welche an apostolische Tiefe heranragt, ist die Auslegung, welche der Autor dem Logion gibt, sehr schwach und harmlos, aber um so gewisser frei von jeglicher entkräftlicher Tendenz oder ungesunder Lehre.

Wie ganz anders nun präsentiert sich das Logion in der Fassung des Aegyptier-evangeliums. Da ist zunächst bemerkenswerth, daß der wichtige zweite Satztheil: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω ganz in Wegfall gekommen ist. Das ist nicht eine harmlose Kürzung, sondern eine principielle Aenderung des Textes. Denn dadurch rückt der erste Satz: ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν unmittelbar an die beiden letzten Sätze: καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ. Infolge dessen muß das δύο des ersten Satzes auf das ἄρσεν und θῆλυ bezogen werden, eine Bezugnahme, an welche, wie oben gezeigt worden ist, der Autor des zweiten Clemensbriefes nicht von fern gedacht hat. Eine weitere Folge davon ist, daß nun das ganze Logion von der Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes zu handeln scheint, und daß diese Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes als das wesentliche

1) Diese Exegese, bei welcher der Autor Schritt für Schritt die einzelnen Theile des Textes ohne jede Variante wiederholt, ist zugleich ein exakter Beweis für die Genauigkeit, Quellenmäßigkeit und Reinheit seines Citates.

Kenntzeichen von dem Kommen des Gottesreiches hingestellt wird. Es gewinnt also schon durch diese bedeutungsvolle Weglassung das Diktum dieselbe programm-artige Spitze wie das andere vom Aegypterevangelium dem Herrn in den Mund gelegte Wort: ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.

Aber an Stelle dieses weggelassenen Satztheils ist noch ein Zusatz an die Spitze des Logions gestellt, welcher viel bestimmter diese Tendenz ausdrückt und gewissermaßen eine gewaltsame Aufhebung des Geschlechtsunterschiedes und Geschlechtstriebes (ein καταπατεῖν) fordert: ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε. Klar ist es hierbei, daß das ἔνδυμα αἰσχύνης als Sinnbild geschlechtlicher Verbindung gelten, daß der Coitus an sich als eine αἰσχὺνῃ und als sündliche Befleckung bezeichnet und somit die gewaltsame Unterdrückung und Aufhebung des Geschlechtstriebes durch das καταπατήσῃτε erfordert werden soll.

Und wenn man endlich die Einleitung dieses Logion im Aegypterevangelium mit den früheren Citaten daraus vergleicht, so wird eine Rückbezugnahme auf die früher citirten Fragmente dieses Evangeliums durch die Worte: τὰ περὶ ὧν ἤρето ersichtlich, sodaß man deutlich zu erkennen vermag, wie Clemens Alexandrinus in seinem dritten Buche der Stromata von Kap. 6—13 nach und nach die Bruchstücke eines zusammenhängenden Gesprächs zwischen Christus und Salome aus jener häretischen Evangelienchrift beibringt, und daß durch Wiederzusammenfügung dieser Bruchstücke ein einziges größeres Fragment entsteht, welches annähernd folgenden Wortlaut gehabt haben dürfte.

Wiederhergestelltes Fragment des Aegypterevangeliums.

Τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένη, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσαι; εἶπεν ὁ κύριος· μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε. ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. καὶ ἡ Σαλώμῃ εἶπε αὐτῷ· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα. ὁ δὲ κύριος ἡμείψατο λέγων· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρето, εἶπε ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.¹

Man kann von hier aus einen Einblick thun in das Getriebe jener Fälschmünzwerkstätten, in denen echtes (δόκιμον) Gold mit unedlem (κίβδηλον) Metall zu unechten Münzen (παραχαράγματα) zusammengeschweißt, und von denen aus dann diese falschen Münzsorten, mit dem Bildniß des Herrn versehen, unter seinem Namen in der Kirche verbreitet wurden.² Ein solches mit etwas echtem Gold

1) In ähnlicher Weise hat auch Hilgenfeld, a. a. O., S. 44 das Fragment rekonstruiert.

2) Als Nachtrag zu dem Artikel in Heft 4 füge ich noch die Bemerkung bei, daß das dort angeführte Citat bei Caesarius quæst. 78. vollständig folgendermaßen lautet: ὁ δὲ τῶν ὁλων θεός — ἐν εὐαγγελίοις φησί· γίνεσθε τραπεζίται δόκιμοι, διακρίνοντες ἐκ τοῦ δοκίμου τὸ κίβδηλον. Auch ist noch ein Citat des Cyrillus von Jerusalem nachzutragen, welcher gegen das Ende der sechsten Katechese sagt: γίνου δόκιμος τραπεζίτης, τὸ καλὸν κατέχων, ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπεχόμενος. Seine Version des Logion stimmt also mit der von Origenes, Pamphilus, Cyrillus Alexandrinus gebrauchten sowie mit 1 Theff. 5, 21. 22 überein.

legirtes παραράγμα war auch das Aegypterevangelium. Echte Herrentworte, wie Luf. 23, 29: μακάριαι αἱ σταῖραι, καὶ κοιλαί, αἱ οὐκ ἐγέννησαν, ferner Matth. 5, 17: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι κτλ., und ebenso namentlich auch unser Logion: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, aus dem Zusammenhang gerissen, nur theilweise herübergenommen, mit häretischen Gedanken verschmolzen, in neuen tendenziösen Zusammenhang gebracht, wurden zur Verbreitung der gefährlichsten Irrlehren unter dem Deckmantel der höchsten Autorität verwendet.

Hiermit kann die Untersuchung über das Aegypterevangelium abgeschlossen werden.¹ Im Laufe derselben hat es sich bestätigt, daß diese Evangelienchrift eine im Dienste entkräftischer und zugleich antitrinitarischer Gnosis verfaßtes Nachwerk gewesen ist. Es hat sich ferner ergeben, daß für eine Verwandtschaft oder gar Identität der verhältnißmäßig guten Evangelienquelle, welcher der zweite Clemensbrief folgt, mit dem Aegypterevangelium auch nicht der geringste Beweis vorliegt.

Ganz besonders dürfte es dabei gleichzeitig gelungen sein, das Logion des zweiten Clemensbriefes: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν κτλ. aus der Umgarnung mit dem Aegypterevangelium, in welcher es seit Grabe und Fabricius bis auf Hilgenfeld verstrickt war, zu befreien, dasselbe in seiner Reinheit herzustellen und nunmehr auch eine Prüfung desselben auf seine Authentizität hin und eine unbefangene Exegese seines Wortlautes durch Herbeiziehung der kanonischen Parallelen zu ermöglichen.

Seines Logion ist als ein Räthselwort zu betrachten, wie der Herr solche Räthselworte liebte (vgl. Mark. 7, 15; Joh. 2, 19; 16, 17). Genauer betrachtet, sind es vier Räthselworte. Und zwar soll nach dem Zusammenhang deren Lösung mit dem Kommen seines Reiches zusammenfallen. Es müssen also vier Grundgesetze für die Entwicklung des Gottesreiches in diesen vier Räthselworten verborgen liegen. Indem nachstehend der Versuch gemacht wird, die vier Räthsel zu lösen, mögen die einzelnen Satztheile übersichtlich zusammengestellt werden.

Τότε ἔξει αὐτοῦ ἡ βασιλεία,

a. ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν,

b. καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω,

c. καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας,

d. οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Der Anfang der Erklärung möge mit dem dritten Satze gemacht werden, weil hierzu der Autor des zweiten Clemensbriefes, wenn auch nur gelegentlich, die richtige Deutung schon gegeben hat. Vgl. XIV, 2; p. 132, 3: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία. Diese Deutung muß deshalb als die richtige angesehen werden, weil apostolische Autorität hinter ihr steht. Denn es ist kein geringerer als Paulus, welcher ganz in demselben Sinne und Zusammenhang sagt Eph. 5, 30: τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν,

1) Der kleinen Monographie von M. Schnedenburger „Ueber das Evangelium der Aegypter, ein historisch-kritischer Versuch“ (Dern 1834) konnte ich nicht habhaft werden. Doch dürfte das auch unerheblich sein, da Schnedenburger und Hilgenfeld sichlich denselben Standpunkt einnehmen.

ganz ähnlich wie auch schon, nur mit besonderer Hervorhebung des Männlichen, 2 Kor. 11, 2: ἡρμολόγηται γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνὴν παραστήσαι τῷ Χριστῷ. Es soll zwischen dem männlichen Prinzip (ἀνὴρ) und dem weiblichen Prinzip (παρθένος), d. h. zwischen Christus und der εκκλησία ein ἀρμολόγησθαι stattfinden, oder wie es unser Logion ausdrückt: εἶναι τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας. Das ist die Lösung dieses Räthsels, die Enthüllung des großen μυστήριον, welches Paulus Eph. 5, 25—32 so herrlich ausführt. Wenn Christus, als das männliche Prinzip, gebend, wirkend und bestimmend, mit der Kirche als dem weiblichen, empfangenden, sich dem Manne hingebenden Prinzip (τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας) sich vereinigt, dann kann das Kommen seines Reiches vor sich gehen.

In der Erklärung des zweiten Satzes: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω ist der Autor des zweiten Clemensbriefes weniger glücklich gewesen, wenn er sagt: τὴν ψυχὴν λέγει τὸ ἔσω, τὸ δὲ ἔξω τὸ σῶμα λέγει· ὃν τρόπον οὖν σου τὸ σῶμα φαίνεται, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ σου δῆλος ἔστω ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις. Denn wenn auch diese Erklärung nicht geradezu falsch ist, so ist sie doch zu ungenügend, um als ein Grundgesetz für die Entwicklung des Gottesreiches auf Erden gelten zu können. Dagegen liegt ein Herrenwort in den kanonischen Evangelien vor, welches eine Analogie bietet, nämlich Matth. 23, 26: καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτῶν καθάρων.¹ Hier ist die Priorität der inneren Welt gegenüber der äußeren Welt im Gleichniß ausgesprochen. Und etwas Ähnliches birgt sich in dem: καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω. Denn es ist wohl zu bemerken, daß es nicht lautet: καὶ τὸ ἔσω ὡς τὸ ἔξω, sondern umgekehrt. Das Innere soll für das Äußere maßgebend sein. Folglich soll die Entwicklung des Reiches Gottes von innen heraus vor sich gehen. Das Ziel dieser Entwicklung aber soll die Durchbringung der Außenwelt sein mittels der von innen heraus wirkenden Kräfte, die in Gottes Reich walten. In einfachster Form, in kurzem Räthselwort also der tiefste Gedanke. Eine nahe Analogie dazu ist jenes Wort des Herrn Luk. 17, 20, 21, welches verdient neben unser Logion gestellt zu werden.

Clem. Rom. II, 12, 2:

ἐπερωτηθεὶς γὰρ αὐτὸς ὁ κύριος ὑπό τινος, πότε εἴη αὐτοῦ ἡ βασιλεία, εἶπεν· ὅταν ἔσται — — τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω.

Luk. 17, 20, 21:

ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων, πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· — — ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

Man erkennt aus dieser Vergleichung, wie congenial die beiden Aussprüche Christi, der außerkanonische und der kanonische, sich zueinander verhalten.

Aber auch zu dem ersten Satztheile: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἐν sind kanonische Parallelen vorhanden, welche, gegenüber der völlig ungenügenden Deutung im zweiten Clemensbriefe, auf die richtige Spur der Erklärung leiten. Als eine zweigetheilte Welt, nämlich als die jüdische Welt und als die heidnische Welt,

1) Vgl. hierzu folgende Uebersetzungsvarianten neben τὸ ἐκτὸς und τὸ ἐντὸς bei Clem. Al. Paedag. III, 9, 48, p. 282: οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξω τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἐνδοθεν δὲ γέμουσιν ἀκαθαρσίας· καθάρισον πρῶτον τὸ ἐνδον τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἔξωθεν καθάρων. Auch Cod. Cantabr. liest wie Clem. Al. τὸ ἔξωθεν für τὸ ἐκτὸς.

standen die Völker der Erde da vor dem Kommen des Reiches, das Jesus stiftete. Diese Zweiseitigkeit aufzuheben und die Völker zu einer höheren Einheit in seiner Person und in seinem Reiche zusammenzuführen, das war das Werk Jesu: *ἔσται τὰ δύο ἓν*. Ganz so als eine zweiseitige Welt unterscheidet Jesus Joh. 10, 16 die Völker: neben den *πρόβατα ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης* die *ἄλλα πρόβατα*. Das Ziel aber des Reiches Gottes ist die Ueberwindung dieser Zweiseitigkeit: *γενήσεται μία ποίμνη, εἰς ποιμήν*. Das ist ganz unser Logion: *ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν*.¹ Dieser selbe Grundgedanke geht nun auch durch die Paulinische Theologie hindurch. In den Paulinischen Neben der Apostelgeschichte, im Galater- und Römerbrief, im Epheserbrief: überall steht uns diese Zweiseitigkeit vor den Augen: *Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες*. Und die Versöhnung dieser Gegensätze in Christo und seinem Reiche, ihre Vereinigung *εἰς ἓν σῶμα, εἰς ἓν πνεῦμα* (1 Kor. 12, 13; Eph. 4, 4; 3, 5, 6): das ist stets das Ziel, wohin die Paulinischen Gedanken steuern. Und wie dieses ganz besonders die Grundgedanken des Epheserbriefes sind, so kommen in diesem Paulinischen Sendschreiben sogar Worte vor, welche unmittelbar an unser Logion erinnern.

Eph. 2, 14:

ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρω ἐν.

Eph. 2, 16:

καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι.

Eph. 2, 18:

δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφοτέροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

Auch im Galaterbriefe sind die *ἀμφοτέροι*, nämlich die *Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες*, als *εἰς ἓν Χριστῷ* mit Worten, welche ebenfalls an unser Logion erinnern, dargestellt.

Gal. 3, 28:

οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἕλληνι, — πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Das Fallen der Scheidewand (*μασότοιχον* Eph. 2, 14) zwischen der jüdischen Welt und der heidnischen Völkerwelt hat also Jesus im Räthselwort als das sichere Kennzeichen für das Kommen seines Reiches vorausgesagt mit den Worten: *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν*. Und Paulus ist der erste gewesen, der die Lösung dieses Räthselwortes gefunden und gegeben hat.

1) Man vgl. hierzu noch Joh. 11, 51b, 52: *ἤμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν*. *Ἰερνερ* Did. IX, 4: *ὡςπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν*. Endlich ist besonders interessant, was *Irenäus* V, 17; p. 314 beibringt: *ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἓνα θεὸν συνάγων, (scil. ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλὴ, ὅτι εἰς ὁ θεὸς ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὢν*. Die zwei Laos sind also die Juden einerseits und die Heiden andererseits, nach denen die zwei Hände Christi vom Kreuze aus sich ausstrecken, um beide zu einen in sich.

Daß aber Paulus Gal. 3, 28 wirklich unser Logion vor Augen gehabt hat, wird unwiderleglich erkannt an den weiteren Worten: οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυ, welche Worte fast buchstäblich mit dem vierten Satztheile des Logion: οὕτως ἄρσεν οὕτως θήλυ übereinstimmen. So wenig in den Worten: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἐν die Aufhebung und Vernichtung der Völkerunterschiede, so wenig ist mit diesem letzten Satztheile die Aufhebung oder gar die gewaltsame Vernichtung der Geschlechtsunterschiede angezeigt. Auch für das οὕτως ἄρσεν οὕτως θήλυ hat schon Paulus in dem πάντες εἰς ἐν Χριστῷ die authentische Erklärung des Herrenwortes und damit die Lösung des Räthsels gegeben. Wie die Heiden durch Christi Reich gleichberechtigt an dem Heile werden: εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας (Eph. 3, 6): ebenso werden auch die Weiber συγκληρονόμοι τῆς χάριτος τῆς ζωῆς. Und es ist daher als ein weiteres Kennzeichen für das siegreiche Vorwärtsschreiten des Reiches Gottes zu betrachten, wenn das Weib aus der Sklaverei erlöst wird und geistig gleichberechtigt neben dem Manne zu stehen beginnt, wenn der Grundsatz gilt: οὕτως ἄρσεν οὕτως θήλυ, nämlich ἐν Χριστῷ.

So sind es denn vier Grundgesetze des Reiches Gottes, welche der Herr in jenem Logion gnomenartig ausgesprochen hat:

- a. Die zweigetheilte Welt der Juden und Heiden (τὰ δύο) soll in ihm ein ἐν werden.
- b. Dieser Prozeß soll nicht zwangsweise von außen, sondern in freier Weise von innen vor sich gehen; die Außenwelt soll von der Innenwelt durchdrungen werden (τὸ ἔσω ὡς τὸ ἔσω).
- c. Das bestimmende männliche Prinzip (τὸ ἄρσεν) ist dabei Christus selbst, dem sich die ἐκκλησία in weiblich empfangender Weise (ὡς ἡ θήλεια) hingeben muß, wenn das Reich Gottes kommen soll.
- d. Dabei werden wie die Volksunterschiede, so auch die Geschlechtsunterschiede zu einer höheren Geistesinheit verklart, an Stelle der Sklaverei und der Unmündigkeit des Weibes tritt die Gleichberechtigung aller am Reiche Gottes (οὕτως ἄρσεν οὕτως θήλυ).

In der That also giebt Gal. 3, 28 eine rechte Auslegung jenes Herrenwortes:

οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλληνι,
οὐκ ἐν δοῦλῳ οὐδὲ ἐλευθέρῳ,
οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυ,
πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.¹

1) Ob auch schon in Gal. 3, 20 dem Apostel das Logion vorgeschwebt hat: diese Frage dürfte wohl zu erwägen sein, um vielleicht auf diesem Wege eine Lösung jenes exegetischen Räthsels zu ermöglichen. Die Deutung wäre dann ganz im paulinischen Sinne folgende: ὁ δὲ μεσίτης (der wahre Mittler, Christus, im Gegensatz zu seinem unvollkommenen Vorbilde, dem Mittler des Gesetzes R. 19) ἐνὸς οὐκ ἐστίν (zu ergänzen: ἀλλὰ τῶν ἀμφοτέρων, τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων) ὁ δὲ θεὸς εἰς ἐστίν (Gott, zu dem der Mittler τὰ δύο, τὰ ἀμφοτέρα, τοὺς ἀμφοτέρους hinführt, ist der Eine, und in ihm ist die Einheit für die beiden bisher getrennten Welten). Es wäre also dann in Gal. 3, 20 derselbe Sinn zu suchen wie in Eph. 2, 14:

Innerhalb der ganzen Paulinischen Literatur lehren diese vier Grundgesetze des Reiches Gottes in den mannichfaltigsten Variationen wieder.

An vorstehende Exegese des Logion, bei welcher vorzugsweise im paulinischen Sinne die geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes ins Auge gefaßt worden ist, schließt sich wie von selbst die eschatologische Betrachtungsweise, sofern selbstverständlich erst mit der Vollendung des Reiches Gottes die vollständige Lösung jener vier Räthselworte eintreten wird. Nämlich:

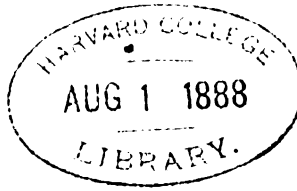
- a. es soll zuerst sowohl das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (Röm. 11, 25) als auch πᾶς Ἰσραὴλ (Röm. 11, 26) in die βασιλεία Christi eingehen, und dann erst soll ganz erfüllt werden: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν;
- b. wenn die Außenwelt von der Innenwelt ganz durchdrungen sein, wenn Außenwelt und Innenwelt sich völlig decken wird (ὅταν ἔσται τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω), dann wird der Zustand der Verklärung eintreten, ein neuer Himmel und eine neue Erde (2 Petr. 3, 13 = Offb. 21, 1);
- c. wenn die verklärte ἐκκλησία zubereitet ὡς νύμφη κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς (Offb. 21, 2) mit dem Herrn für immer sich vereinigen wird, dann gilt: τὸ ἄρσεν ἔσται μετὰ τῆς θηλείας in Ewigkeit;
- d. in der verklärten Welt werden dann auch die Geschlechtsunterschiede alle Bedeutung verlieren: ἐν τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται (Matth. 22, 30 = Mark. 12, 25 = Luf. 20, 35) = ἔσται οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.

Man sieht, daß auch diese eschatologische Deutung der vier Räthselworte durchaus in der Richtung der kanonischen Herrenworte und der kanonischen Schriften überhaupt sich bewegt. Die Mehrdeutigkeit aber unseres Logion entspricht auch der sonstigen Prophetie des Herrn, sofern die zukunfts geschichtliche Entwicklung seines Reiches und die eschatologische Vollendung desselben in eins geschaut wird.

Dreierlei dürfte aber jedenfalls durch den Gang der vorstehenden Untersuchung evident geworden sein: erstlich daß die Gestalt, welche das Logion im Aegypterevangelium gewonnen hat, ein häretisches Herrbild desselben ist; zweitens daß die Fassung des Logion im zweiten Clemensbriefe durch die Vergleichung mit den kanonischen Parallelen als echt sich bewährt; drittens daß schon Paulus sowohl im Galater- als im Epheserbriefe dieses Herrenwort benutzt hat.

ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν und Eph. 2, 18: δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα. Vgl. Eph. 4, 6: εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων. Wie der Apostel Gal. 3, 16 schon das ἐφ' ἑνός betont und Gal. 3, 28 das πάντες εἰς ἐν Χριστῷ hervorhebt, so hätte auch Gal. 3, 20 ihm derselbe Gedanke: ἔσται τὰ δύο ἓν vorgeschwebt.

1) Dies zeigt sich auch darin, daß für den häretischen Zusatz des Aegypterevangeliums: ὅταν ὡν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε nicht eine einzige kanonische Parallele vorhanden ist.



Miscellen zur neutestamentlichen Schriftforschung.

Von Pastor prim. Alfred Risch in Reulandroba.

VII. Die Verwandtschaft zwischen den Paulinischen Schriften und den synoptischen Evangelien.

In den bisherigen Untersuchungen sind es gutbeglaubigte außerkanonische Herrenworte (s. g. *ἀρραπα*) gewesen, welche als Fragmente einer verloren gegangenen, ursprünglich hebräisch verfaßt gewesen, schon von Paulus benutzten, vorkanonischen Evangelienchrift beleuchtet worden sind. Im gegenwärtigen Abschnitt wende ich mich zu den kanonischen Evangelien, um darauf hinzuweisen, daß ganz dieselbe Verwandtschaft, welche zwischen jenen außerkanonischen Herrenworten mit den Paulinischen Schriften hervortritt, auch in Bezug auf die kanonischen Herrenworte nach den Synoptikern nachgewiesen werden kann. Freilich wie die Zahl der s. g. *ἀρραπα* größer ist, als man bisher aus den Zusammenstellungen derselben ersehen konnte, so ist auch das Gebiet der Verwandtschaft zwischen den synoptischen Evangelien und den Paulinischen Briefen umfänglicher, als man bisher anzunehmen geneigt war, und geht der desfallsige Nachweis mithin weit über den Umfang einer Zeitschrift hinaus, sodaß ich mich hier nur mit Andeutungen und einigen eingehender behandelten Beispielen begnügen muß.

Die Thatfache, wenn auch nicht der Umfang, eines solchen Verwandtschaftsverhältnisses ist ja schon längst bekannt und eines der wichtigsten Leitmotive für die tübinger Tendenzkritik geworden, deren ältere Schule aus der ganz auffälligen Verwandtschaft der Paulinischen Briefe mit dem Lukasevangelium das Recht herleitete, dieses dritte kanonische Evangelium als ganz in der Tendenz des Paulinismus verfaßt zu bezeichnen. In neuerer Zeit hat das Paulinische Element im Markusevangelium Volkmar und Holsten zu der Annahme fortgetrieben, daß das zweite Evangelium durch und durch als eine Paulinische Lehrschrift zu erklären und zu betrachten sei. Aber das paulinische Element ragt merkwürdigerweise auch in das erste kanonische Evangelium hinein, theils in solchen Partien, die ihm allein angehören, theils in solchen Texten, die sich auch bei Markus und Lukas wiederfinden. Wie nun? Und wenn nun diese Verwandtschaften zwischen den Paulinischen Briefen und sämtlichen synoptischen Evangelien und die gleichzeitigen feineren Differenzen ebenso wie bei den außerkanonischen Herrenworten aus dem Vorhandengewesensein einer gemeinsamen hebräischen Quelle und deren Uebertragung in verschiedene griechische Texte sich

erklären lassen? Mögen einige Beispiele die Berechtigung und die Bedeutung dieser Fragestellung erläutern.

Zu dem Herrenworte Matth. 11, 29. 30 finden sich keine synoptischen, wol aber folgende Paulinische Parallelen:

Matth. 11, 29. 30:

ἀρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραὺς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. ὁ γὰρ ζυγὸς μου χρηστός καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

Paulus:

Gal. 6, 2: ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε, καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ. 3. 5: ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει. Eph. 4, 20: οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν. Phil. 2, 5: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ, ὃς — ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν. 2 Kor. 10, 1: παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπεικειας τοῦ Χριστοῦ, ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινός κτλ. 2 Kor. 4, 17: τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρόν τῆς θλίψεως ἡμῶν — αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν.

Man sieht, die durch gesperrten Druck kenntlich gemachte Verwandtschaft des Logion Matth. 11, 29. 30 mit der Paulinischen Literatur erstreckt sich auf den zweiten Korinther-, Galater-, Philipper- und Epheserbrief gleichermaßen.¹ Daß es aber eine hebräische Quelle war, aus welcher sowohl der erste Evangelist als auch Paulus schöpfte, zeigt sich an den Varianten αἰρεῖν und βαστάζειν, welche als Uebersetzungsvarianten von κτῆ zu betrachten und zu erklären sind, indem selbst die dritte Variante bei Ephraim p. 103: λάβετε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε, ὅτι ἡσυχός εἰμι, πραὺς καὶ ἐπεικῆς (vgl. πραΰτητος καὶ ἐπεικειας 2 Kor. 10, 1) auf dieselbe Quelle zurückzuführen ist. Es ist nämlich das hebräische κτῆ ein vieldeutiges Wort, welches die LXX mit φέρειν (vgl. z. B. Jes. 53, 4: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, dagegen Joh. 1, 29: ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν), ferner mit αἰρεῖν (vgl. 1 Sam. 15, 25: ἡκωτηκ κτῆ κτῆ = LXX: καὶ νῦν ἄρον δὴ τὸ ἁμαρτημά μου), ebenso mit λαμβάνειν (vgl. Gen. 5, 17: ἔλαβεν κτῆ = LXX: καὶ λάβη τὴν ἁμαρτίαν) wiedergeben, während Symmachus (z. B. Deut. 1, 31) die Uebersetzung des κτῆ mit βαστάζειν vorzieht und z. B. Aquila Deut. 1, 9, wo die LXX φέρειν haben, dafür αἰρεῖν als Version desselben Quellwortes benutzt. Daß nun Paulus in diesem Falle mit der Version βαστάζειν nicht vereinzelt gestanden hat, zeigen die Parallelen Διδ. VI, 2: βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, Justin Dial. cum Tryph. c. 53, p. 272D: ζυγὸν βαστάσαντες und Apg. 15, 10: ζυγὸν βαστάσαι. Es wird aus diesen Varianten klar, daß ein gemeinsamer hebräischer Quellentext dem Logion Matth. 11, 29. 30 und seinen Parallelen zu Grunde lag, welcher nicht כַּחַך, wie Delitzsch übersetzt, sondern כַּחַך, wie sich in dem älteren londoner hebräischen Testamente und bei Salomon findet, zum Stichwort gehabt hat und folgendermaßen gelautet haben muß: כַּחַך כַּחַך כַּחַך. Von diesem Quellentexte lassen sich drei verschiedene griechische Uebersetzungstypen nachweisen:

Matth. 11, 29:

ἀρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς.

Ephr. Syr. 103:

λάβετε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμᾶς.

Διδ. VI, 2. Tryph. c. 53. Apg. 15, 10. Gal. 6, 2. 5: βαστάζετε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμῶν.

1) Die Annahme, daß der erste Evangelist aus den Andeutungen dieser vier Paulinischen Briefe das Logion Matth. 11, 29. 30 „komponirt“ habe, ist doch geradezu undenkbar.

Vorstehende Beobachtung schließt also den Beweis in sich von dem Vorhanden-
gewesen sein dieses Logion in einem hebräischen Urtexte, von einem Auseinander-
gegangen sein dieses Quellentextes in drei griechische Versionen und von der Be-
nutzung dieses Logion durch Paulus nach einem in den synoptischen Evangelien
nicht erhaltenen, aber von Lukas in der Apostelgeschichte befolgten Uebersetzungs-
typus. Und diese Beobachtung ist gemacht bei einem lediglich dem ersten
kanonischen Evangelium angehörigen Logion. Eine bestätigende Analogie
findet sich in einem verwandten Logion, welches in allen drei synoptischen Evan-
gelien, und zwar an fünf Stellen derselben, erhalten ist. Wie nämlich in dem
vorigen Herrenwort von einem αἶρειν = λαμβάνειν = βαστάζειν τὸν ζυγὸν die
Rede ist, so handelt ein anderes bekanntes Logion von dem αἶρειν = λαμβάνειν
= βαστάζειν τὸν σταυρόν. In der Stelle Mark. 8, 34 (und von da übergegangen
in Luk. 9, 23 und Matth. 16, 24) ist das αἶρειν τὸν σταυρόν ausgesprochen. Aber
der erste und der dritte Evangelist haben dieses Logion noch aus einer anderen
Quelle als aus Markus und in Varianten, die von der Fassung bei Markus
namentlich durch die Ausdrücke λαμβάνειν τὸν σταυρόν (Matth. 10, 38) und
βαστάζειν τὸν σταυρόν (Luk. 14, 27) differiren, doch so, daß diese Differenzen
durch die Zurückführung auf das gemeinsame Stammwort sich auflösen, mithin
alle drei Evangelisten dieses Logion aus einer ursprünglich hebräischen Quelle ge-
schöpft haben müssen. Die Vergleichung mit Gal. 6, 14, wo von dem σταυρός,
und mit Gal. 6, 17, wo von dem βαστάζειν τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ die Rede
ist, zeigt, daß auch schon Paulus dieses Logion gekannt, und zwar nach derselben
Version mit βαστάζειν benutzt hat, nach welcher es Lukas (nicht durch die Ver-
mittlung des Markusevangelium, Luk. 9, 23 = Mark. 8, 34, sondern unmittelbar
Luk. 14, 27) der ursprünglich hebräischen Quellschrift entnommen hatte. Aber
auch der erste Evangelist hat außer Matth. 16, 24, wo er aus Mark. 8, 34 dieses wie
das danebenstehende Logion herübergenommen hat, unser Herrenwort Matth. 10, 38
direkt aus einer anderen Quelle geschöpft, welche, wie die Uebersetzungsvariante
λαμβάνειν (= αἶρειν = βαστάζειν = κω?) auch in diesem Falle zeigt, einen ur-
sprünglich hebräischen Grundtext gehabt haben muß, doch so, daß die von dem
ersten Evangelisten gebrauchte Version auch hier von dem Paulinisch-Lukanischen
Uebersetzungstypus sich deutlich unterscheidet.

Gewiß werden die verschiedenen Uebersetzungstypen sich auch anderweit, in
grammatischer wie stilistischer Hinsicht, voneinander abgehoben haben; aber auf
diesem Gebiete ist schwer zu unterscheiden, wie viel davon auf den Uebersetzer und
wie viel auf den Redaktor kommen mag, während die Wortvergleichung, wo sie
möglich ist, sicheren Anhalt bietet. Von den zahlreichen Parallelen zwischen den
Paulinischen Briefen und dem ersten Evangelium vergleiche man noch folgende:

Matth. 5, 16, 14:

ἵνα ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα. — οὐ δύ-
νεται κόλις κρυβῆναι ἐπ' αὐτὸν ὅρους κειμένη.

1 Tim. 5, 25:

ὡσαύτως καὶ τὰ καλὰ ἔργα πρόδηλα ἐστίν,
καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύ-
ναι.

Matth. 18, 3:

γίνεσθε ὡς τὰ παιδία. Vgl. Hermas,
Sim. XI, 29, 2, p. 254, 13: ἔσοσθε ὡς τὰ
βρέφη, κακίαν μὴ ἔχοντες.

1 Kor. 4, 20:

μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ
κακίᾳ νηπιάζετε.

Matth. 20, 4, 12:

δ' εὖν ἡ δίκαιον δώσω ὑμῖν. ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποιήσας.

Matth. 25, 40, 34:

ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην βασιλείαν.

Kol. 4, 1:

οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε.

Kol. 3, 23, 24:

δ' εὖν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε, ὡς τῷ κυρίῳ, καὶ οὐκ ἀνθρώποις, εἰδότες ὅτι ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας.

Gleichzeitig in das erste und zweite Evangelium greifen Parallelen wie folgende hinein:

Matth. 20, 22 — Mark. 10, 38:

οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πίνειν τὸ ποτήριον, δ' ἐγὼ μέλλω πίνειν;

Matth. 20, 28 — Mark. 10, 45:

δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Röm. 8, 26; 1 Kor. 10, 21:

τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα οὐκ οἶδαμεν. οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν.

1 Tim. 2, 6:

ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.

Bei diesem letzten Logion kann man mit Hilfe der Varianten wiederum tief hinablicken in den hebräischen Quellentext und in den Charakter der verschiedenen Versionen desselben durch das griechische Sprachidiom. Wie die im ersten und dritten Evangelium gebrauchten Versionen in folgenden Varianten sich kennzeichnen durch das Simplex oder Kompositum mit ἀντί:

Matth. 7, 2: μετρηθήσεται

Luk. 6, 38: ἀντιμετρηθήσεται

Matth. 22, 23: λέγοντες

Luk. 20, 27: ἀντιλέγοντες

Matth. 8, 28: τὸ πέραν

Luk. 8, 26: τὸ ἀντικέραν —

so stehen dieselben sich auch hier gegenüber:

Matth. 20, 28: λύτρον

1 Tim. 2, 6: ἀντίλυτρον.

Daß auch hier Paulus der von Lukas gebrauchten Version des hebräischen Quellentextes folge, wird aber in noch interessanterer Weise offenbar, wenn wir die Varianten τὴν ψυχὴν αὐτοῦ = ἑαυτόν auf das Hebräische zurückführen. Es ist ja ein bekannter Hebraismus, das Pronomen reflexivum, welches der hebräischen Sprache fehlt, besonders gern mit אני (אני = אני , אני = אני , אני = אני) zu umschreiben. In dem אני des Paulinischen Textes ist nun das אני der Quelle in das griechische Idiom aufgelöst; dagegen in dem τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Mark. 10, 45 = Matth. 20, 28 ist der Hebraismus des Quellentextes festgehalten.

Ganz derselbe Unterschied in der Uebertragung des אני begegnet uns in dem Logion Matth. 16, 26 = Mark. 8, 36 = Luk. 9, 25, indem hier die Lukanische Version אני bietet, wo Matthäus und Markus hebraisierend τὴν ψυχὴν αὐτοῦ übersetzen, und in diesem Falle vielleicht dem Sinn angemessener. Vgl.

Luk. 9, 25:

Matth. 16, 26 — Mark. 8, 36:

ἑαυτὸν δὲ ζημιωθείς.

τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιώθη.

Daß übrigens auch dieses Logion von Paulus benutzt worden ist, beweist folgende Parallele im Philipperbriefe:

Matth. 16, 26:

Phil. 3, 7, 8:

τί γὰρ ὠφελήσεται ἄνθρωπος, εἰάν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιώσῃ;

τίνα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. ἤτοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι. — τὰ πάντα ἐζημιώθην, ἵνα Χριστὸν κερδήσω.

Theils durch diese Paulinische Benutzung des Logion, theils durch den Nachweis eines hebräischen Quellentextes wird die Zugehörigkeit dieses Wortes zu der vorlukanischen Grundschrift erwiesen. Zugleich aber wird durch die zwei-

malige Auflösung des Hebraismus $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ (1 Tim. 2, 6; Luk. 9, 25) in das gräcisierte $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ein Kennzeichen der Paulinisch-Lukanischen Version offenbar.¹

Eine etwas eingehendere Untersuchung widme ich im Nachstehenden dem Verwandtschaftsverhältniß zwischen 2 Kor. 1, 18–20 und dem Herrenwort Matth. 5, 37. Dieses Verwandtschaftsverhältniß ist nämlich aus verschiedenen Gründen ganz besonders lehrreich: erstlich weil das betreffende Herrenwort ebenfalls nur im ersten kanonischen Evangelium, nicht aber von Markus und Lukas, aufbewahrt ist; zweitens weil dasselbe noch einmal, wenn auch mit einigen Varianten, in einer kanonischen Schrift, nämlich Jak. 5, 12,² citirt wird; drittens weil von diesem Logion besonders viel patristische Citate vorhanden sind, von denen nicht ein einziges mit dem kanonischen Matthäusexte sich deckt; viertens weil vier dieser patristischen Citate, durch eine charakteristische Variante unter sich übereinstimmend, von den Textkritikern, auch von Tischendorf, noch gar nicht beachtet worden zu sein scheinen. Ich gebe daher zunächst, das Herrenwort der Uebersichtlichkeit halber in drei Sätztheile (Einleitung, Hauptsatz, Nachsatz) auflösend, eine Zusammenstellung der kanonischen und außerkanonischen Parallelen.

A. Einleitung.

Jak. 5, 12: $\pi\rho\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \mu\eta\ \delta\mu\acute{o}\nu\epsilon\tau\epsilon$
 Just. Apol. I, 16: $\mu\eta\ \delta\mu\acute{o}\sigma\eta\tau\epsilon\ \delta\lambda\omega\varsigma$
 Matth. 5, 34: $\mu\eta\ \delta\mu\acute{o}\sigma\alpha\iota\ \epsilon\lambda\omega\varsigma$

B. Hauptsatz.

Jak. 5, 12: $\eta\ \tau\omega\ \delta\epsilon\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Epiph. p. 44. C: $\eta\ \tau\omega\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Just. Ap. I, 16: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \delta\epsilon\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Hom. Clem. p. 178: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Clem. Al. p. 707: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Cyrill. Al. II, 2126: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Const. V, 12, p. 140: $\epsilon\iota\ \nu\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Hom. Clem. p. 51: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Clem. Al. p. 872, 707: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Ephr. Syr. p. 327: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \delta\epsilon\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \omicron\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Greg. Nyss. I, 1040: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \delta\epsilon\ \omicron\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$
 Matth. 5, 37: $\epsilon\sigma\tau\omega\ \delta\epsilon\ \omicron\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \nu\alpha\iota\ \nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \omicron\upsilon$

C. Nachsatz.

Just. Ap. I, 16: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\upsilon$
 Const. V, 12, p. 140: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\upsilon\ \epsilon\iota\ \nu\alpha\iota$
 Hom. Clem. p. 178: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$
 Matth. 5, 37: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$
 Hom. Clem. p. 51: $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$
 Epiph. p. 44. C: $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{o}\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$
 Cyrill. Al. II, 2126: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$
 Ephr. Syr. p. 327: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$
 Greg. Nyss. I, 1040: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\sigma\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$
 Clem. Al. p. 222: $\tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \pi\epsilon\pi\iota\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$

Bei der Vergleichung dieser Citate springt zunächst die Thatsache in die Augen, daß nicht ein einziges derselben mit dem Texte des ersten kanonischen Evangeliums sich deckt. Denn wenn auch in dem Hauptsatze der Text des Ephräm Syrus mit

1) Uebrigens findet sich das $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota$ noch Tit. 2, 14; Gal. 1, 4; Clemens Alex. p. 956.

2) Daß auch der Jakobusbrief ganz und gar von jener vorkanonischen Urschrift beeinflusst und mit daraus entnommenen Herrenworten durchsetzt ist, will ich hier nur andeuten, zugleich aber mit dem nachfolgenden Beispiele belegen.

dem Matthäus-Texte (bis auf die Wortstellung) völlig übereinstimmend ist und der des Gregor von Nyssa ihm nahe kommt, so zeigen doch gerade diese beiden Schriftsteller im Verein mit den beiden Alexandrinern Clemens und Cyrillus die interessante außerkanonische Variante: ἐκ τοῦ διαβόλου im Nachsatz. Folglich ist nicht ein einziges der patristischen Citate mit dem Texte des kanonischen Matthäus identisch. Dagegen ist es die Fassung, welche der Hauptsatz im Jakobusbriefe besitzt, die in den patristischen Citaten durchschlägt, doch so, daß das Jakobische ἦτο (= ἔστω) nur bei Epiphanius wiederkehrt. Im übrigen ist die auffällige Uebereinstimmung der patristischen Texte untereinander und ihre gemeinsame Abweichung von der kanonischen Fassung in Matth. 5, 37, sowie ihr Zusammentreffen mit Jak. 5, 12 ein sicheres Kennzeichen dafür, daß hier nicht Zufälligkeiten obwalten.

Wenn ich nun zur Analyse der einzelnen Satztheile übergehe, so tritt in der Einleitung zunächst die Beobachtung nahe, daß das πρὸ πάντων bei Jakobus dieselbe Stelle einnehmen dürfte, welche bei Matthäus und Justin das ὅλως behauptet. Folglich wird wol hinter dem πρὸ πάντων = ὅλως ein hebräischer Text zu suchen sein, welcher beide Uebersetzungen zuließ.

Was nun weiter den Hauptsatz anlangt, so kann man deutlich zwei Textfamilien unterscheiden: die eine mit ὁ λόγος und dann ohne den nachfolgenden Artikel τὸ (so Matthäus und Ephräm Syrus), die andere ohne das vorausgehende ὁ λόγος und dafür mit dem, in der Regel sowol vor dem ersten als dem ersten oder gestellten Artikel τὸ (so bei Jakobus, Justin, Clemens II., Hom. Clem., Cyrill, Epiphanius, Constit.). Nur ein einziger Schriftsteller, nämlich Gregor von Nyssa, verbindet beide Lesarten: ὁ λόγος mit nachfolgendem τὸ, indem er so gewissermaßen die Brücke zwischen beiden Textfamilien bildet.

Auch in dem dritten Satztheil, dem Nachsatz, treten zwei Textfamilien hervor, wobei sich aber die Schriftsteller in anderer Weise gruppieren. Während nämlich vier Autoren (Ephräm Syrus, Gregor von Nyssa und die beiden Alexandriner Clemens und Cyrill) die Variante ἐκ τοῦ διαβόλου vertreten, stimmen alle anderen mit dem kanonischen Matthäus in ἐκ τοῦ πονηροῦ überein. Daß diese Varianten als Uebersetzungsvarianten eines gemeinsamen hebräischen Urtextes zu betrachten sind, brauche ich wol kaum hervorzuheben. Dagegen ist es wichtig zu bemerken, daß auch die Clementinischen Homilien die Lesart ἐκ τοῦ πονηροῦ in keinem anderen Sinne als von ἐκ τοῦ διαβόλου verstanden wissen wollen. Denn ganz in demselben Zusammenhang, in welchem die Clementinen das Logion: μὴ διδοτε τόπον διαβόλῃ (Eph. 4, 27) nach ihrer Fassung: μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ¹ als ein Herrenwort anführen zum Beweise für die Existenz des Satans (εἶναι τὸν πονηρὸν), wird auch unser Herrenwort: τὸ παρισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν herbeigezogen, wie auch unmittelbar darauf der Schluß des Herrengebotes: ἀλλὰ καὶ ἐν ᾧ παρέδωκεν εὐχῇ ἔχομεν εἰρημένον· ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Beide Citate führen also die Clementinen nicht auf das Neutrum τὸ πονηρὸν,

1) Vgl. Hom. Clem. XIX, 2, p. 178; dazu Abschnitt III dieser Miscellaneen in Heft III, S. 146. Ich sehe dabei, daß in dem Clementinen-Citat irrthümlicherweise τῷ διαβόλῃ (anstatt τῷ πονηρῷ) gedruckt worden ist.

sondern auf den persönlichen δ πονηρός zurück. Und wie daher neben dem διάβολος in der Paulinischen Fassung des Herrenwortes Eph. 4, 27, so ist neben der von Ephräm, Clem. Alex., Cyrill, Gregor von Nyssa vertretenen Variante $\epsilon\kappa$ τοῦ διαβόλου in dem Evangelientexte, welchem die Clementinen folgten, δ πονηρός als gleichwerthige Uebersetzung des hebräischen שָׂרָר zu betrachten. Interessant ist es hierbei zu beobachten, daß auch im Johanneischen Evangelium die Phrase $\epsilon\kappa$ τοῦ διαβόλου sich findet, nämlich Joh. 8, 44, wo der διάβολος als ψεύστης καὶ δ πατήρ αὐτοῦ (sc. τοῦ ψεύδους) bezeichnet wird. Es dürfte nach Alledem nicht zu bezweifeln sein, daß die alte Kirche, auch wo man die Lesart $\epsilon\kappa$ τοῦ πονηροῦ befolgte, darunter doch dasselbe verstanden hat, als wenn andere die Variante $\epsilon\kappa$ τοῦ διαβόλου gebrauchten.

Was nun speciell den Jakobustext anlangt, so weicht er von der Fassung im ersten Evangelium nicht bloß durch das πρὸ πάντων (= ὅλως) und das zweimalige τό (= δ λόγος), sondern auch in der Fassung eines Zwischenfasses ab, in welchem Jakobus inhaltlich mit dem Matthäustexte zusammentrifft. Man vergleiche:

Matth. 5, 34. 35:

μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ·
μήτε ἐν τῇ γῇ·

Jak. 5, 12:

μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν
μήτε ἄλλον τινὰ ὄρκον.

Daß dieses keine zufälligen Abweichungen sind, beweisen wiederum die Clementinen, welche, wie in ihren Berührungen mit den Evangelien auch sonst manche Verwandtschaft mit den Jakobeischen Texten zeigen,¹ ebenso wie Jakobus das betreffende Herrenwort mit den Accusativen τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν citiren.

Hom. Clem. III, 56; p. 51, 32:

ἔφη· μὴ ὁμολογεῖτε τὸν οὐρανόν, ὅτι θρόνος θεοῦ ἐστίν, μήτε τὴν γῆν, ὅτι ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἐστίν.

Aber auch Epiphanius bringt das ganze Citat in einer dem Jakobustexte sehr nahe stehenden und doch über denselben hinausgehenden Fassung als nicht aus dem Jakobusbriefe, sondern aus einem Evangelium geschöpft, welches jedoch in keinem Falle das erste kanonische Evangelium sein kann.

Epiph. Κατὰ αἰρέσεων A. p. 44. C:

καὶ πάλιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγοντος· μὴ ὀμνύναι μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἑταρόν τινα ὄρκον, ἀλλ' ἦτω ὑμῶν τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ· τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.

Daß also der Jakobusbrief den Text dieses Logion nicht aus dem kanonischen Matthäusevangelium, sondern aus einer außerkanonischen, bezw. vor-kanonischen Evangelienchrift geschöpft habe, das machen die Eigenthümlichkeiten des Jakobustextes im Zusammenhang namentlich mit diesen patristischen Citaten offenbar.

1) Bgl. τροφή Jak. 2, 15 = Hom. p. 109, 11 = Matth. 25, 35; ferner τὰ δαιμόνια φρίσσουν Jak. 2, 19 = Hom. p. 64, 33 (δαίμονες) φρίττοντες = Mark. 5, 4 ff.; δεσγί. ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι Jak. 4, 12 = Hom. p. 46, 20; Herm. p. 130, 12 = Luf. 12, 4; ebenso πλοῦτος Jak. 5, 2 = Hom. p. 42, 23 = θησαυρός Luf. 12, 33; nicht minder εὐχρησθαι Jak. 5, 16; Hom. p. 41, 21; 115, 20; 132, 4; Apol. I, 15; Tryph. 133 = προσεύχασθαι Luf. 6, 28.

Nach diesen Erörterungen ist es endlich an der Zeit, die Paulinische Verwendung des in Rede stehenden Herrenwortes ins Auge zu fassen. Dieselbe findet sich im zweiten Korintherbriefe.

2 Kor. 1, 17—20:

Β. 17^b: ἵνα ἡ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ. Β. 18: πιστὸς δὲ ὁ θεὸς ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν ὁ πρὸς ὑμᾶς οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὐ. Β. 19: ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἐν ὑμῖν δι' ἡμῶν κηρυχθεὶς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὐ; ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. Β. 20: ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναί· διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν.

Bei der Vergleichung dieser Paulinischen Stelle ist zunächst die Bezugnahme auf das fragliche Herrenwort unzweifelhaft. Auch deutet ja der Apostel in Β. 19 ausdrücklich auf den Urheber dieses Logion hin: Ἰησοῦς Χριστὸς — οὐκ ἐγένετο ναὶ καὶ οὐ, ἀλλὰ ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. In Β. 17. 18 von einer ganz persönlichen Verwerthung des Logion (παρ' ἐμοί) ausgehend, dasselbe in Β. 19 in mehr historischer Weise auf Christus zurückführend, schwingt sich der Apostel in Β. 20 zu einer allgemein christologischen Betrachtung auf Grund dieses Herrenwortes empor.

Welches war nun der Wortlaut, in welchem dem Apostel das Logion vorlag? Sicherlich nicht der Wortlaut, wie er sich Matth. 5, 37 findet. Denn das im Matthäusevangelium fehlende, den Jakobustext aber und die weiteren patristischen Citate so scharf charakterisirende τὸ las auch Paulus, und zwar (wie in den meisten patristischen Parallelen) sowohl vor ναὶ als vor οὐ. Vgl. τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ in Β. 17^b, welche Fassung mit Jakobus, Epiphanius, Justin, Hom. Clem., Clemens Alex., Cyrill, Const. vollständig übereinstimmt, indem von Paulus zum Ueberflus das τὸ ναὶ auch in Β. 20 nochmals wiederholt wird. Aber dabei ist es höchst merkwürdig, daß die Paulinische Ausdrucksweise in Β. 18 zugleich auch wieder dem Matthäusevangelium sehr nahe kommt.

Matth. 5, 37:

2 Kor. 1, 18:

ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ. ὅτι ὁ λόγος ἡμῶν — οὐκ ἔστιν ναὶ καὶ οὐ.

Ist die Erwähnung des ὁ λόγος in 2 Kor. 1, 18 nur Zufall oder ein Reflex des Urtextes, dem Paulus folgte? In letzterem Falle würde der von Paulus gebrauchte Text der Fassung bei Gregor von Nyssa: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ am nächsten kommen. Wie dem aber auch sein möge, die Verwendung jenes Herrenwortes nach einem von dem Wortlaute in Matth. 5, 37 abweichenden Urtexte von seiten des Apostels wird durch diese Vergleichen außer Zweifel gesetzt.

Aber auf eine weitere Betrachtung leitet der Paulinische Text hin. Nämlich in Β. 20 tritt neben dem einmaligen τὸ ναὶ an zweiter Stelle ein τὸ ἀμήν auf. Dieselbe Nebeneinanderstellung von ναὶ und ἀμήν treffen wir in der Apokalypse an. Wie der Apokalypstiker ganz im Paulinischen Sinne das ἀμήν christologisch faßt Offb. 3, 14: τὰς λέγει ὁ ἀμήν, ebenso erinnert das Schlußwort: ναὶ, ἀμήν in Offb. 1, 7 an die Paulinische Nebeneinanderstellung von τὸ ναὶ und τὸ ἀμήν. Sollte etwa in dem ἀμήν ein Rest des hebräischen Urtextes erhalten sein? Ein

Ματθ. 23, 36:
ἀμὴν λέγω ὑμῖν

Λυτ. 11, 51:
ναὶ λέγω ὑμῖν.

In dieser Hinsicht sind die hebräischen Rückübersetzungen lehrreich:

Saltnson 1886: וְכֵן יִחְיֶה דְּבָרְכֶם תָּן תָּן אוֹ לֹא לֹא

Sat. 5, 12.

Nämlich der Artikel $\tau\omicron$, welcher nicht bloß von Paulus und Jakobus, sondern auch mit Ausnahme von Ephräm durch sämtliche außerkanonische Parallelitexte beglaubigt ist, wird doch wol quellenmäßig sein, d. h. auch im Hebräischen den Artikel voraussetzen. Während nun mit $\tau\eta$ oder $\tau\iota$ die Verbindung eines Artikels nicht wohl angänglich ist, liegt bei $\tau\alpha\varsigma$, welches ja ursprünglich ein Substantivum repräsentirt, die Sache umgekehrt. Wie schön klingt Offb. 3, 14: $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \omicron\ \acute{\alpha}\nu\eta\iota$ im Hebräischen: $\tau\alpha\tau\eta\ \tau\alpha\kappa\ \tau\eta\ \tau\eta$, und wie passend kann man nun auch in

1) Σουίδα: ἀμήν, πεπιστευμένως, ἀληθῶς.

unserem Logion: $\text{אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$ als Urtext von $\text{ἐξ ὧν ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ}$ rekonstruieren. Danach würde also Jesus die auch in seinen eigenen Reden so häufige, aus dem *N. T.* herübergenommene feierliche Bethuerungsformel נָא seinen Jüngern als Ersatz des Schwörens anempfohlen haben. Und daß dieses feierliche τὸ ἀμήν auch schon in den apostolischen Gemeinden bei den gottesdienstlichen Versammlungen üblich war, zeigen deutlich des Apostels eigene Worte 1 Kor. 14, 16. Geht nun diese Formel auf ein ausdrückliches Herrenwort zurück, so konnte um so treffender Jesus selbst als ὁ ἀμήν bezeichnet und von ihm gesagt werden: $\text{ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν}$ 2 Kor. 1, 20.

Indeß abgesehen von dieser untergeordneten Nebenfrage, wie der hebräische Quellentext in diesem Falle wiederherzustellen sei, die Hauptsache: a. daß ein solcher hebräischer Quellentext auch dem Logion Matth. 5, 37 zu Grunde gelegen habe; b. daß die Citate des Logion Jak. 5, 12, sowie bei den patristischen Autoren von dem kanonischen Matthäustexte ebenso abweichend als unter sich übereinstimmend sind; c. daß schon Paulus das Logion gekannt hat, und daß man auch bei ihm auf einen ganz bestimmten Quellentext zurückzugehen vermag — wird aus der vorausgegangenen Untersuchung genügend ersichtlich geworden sein.

Diese Thatsachen aber und die weiteren von mir beigebrachten Beispiele, welche sich noch durch viele andere Belege vermehren ließen, reichen hin, um schon jetzt folgende Schlussfolgerung zu begründen: 1. Eine schriftstellerische Verwandtschaft zwischen den Paulinischen Briefen und dem ersten kanonischen Evangelium ist unleugbar. 2. Diese Verwandtschaft kann aber nicht als das Verhältniß der Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem anderen erklärt und betrachtet werden. 3. Es ist vielmehr das Verhältniß der gemeinsamen Abhängigkeit von einer vorkanonischen Evangelienchrift, aus welcher der erste Evangelist und vor ihm schon Paulus schöpften. 4. Und zwar war es eine ursprünglich hebräisch geschriebene Quellschrift, deren verschiedene Uebersetzungstypen man im Griechischen wahrnehmen kann.

Daß dieses so charakterisirte Verwandtschaftsverhältniß auch in das Markusevangelium hineinragt, hat sich bereits aus der Besprechung der Logia Mark. 8, 34 = Luk. 9, 23 = Matth. 16, 24 = Luk. 14, 27 = Matth. 10, 38 ($\text{αἰρεῖν τὸν σταυρόν}$), ferner Mark. 8, 36 = Matth. 16, 26 = Luk. 9, 25 ($\text{τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῆ}$), desgleichen Mark. 10, 38 = Matth. 20, 22 ($\text{οὐκ οἶδᾶς τί αὐταῖς}$), endlich Mark. 10, 45 = Matth. 20, 28 ($\text{δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ}$) mit ergeben. Da nun das Gebiet, in welchem das Markusevangelium ohne Parallelen bei den beiden anderen Synoptikern geblieben ist, namentlich was die hier in Betracht kommenden Herrenreden anlangt, ein sehr eng begrenztes ist, so ist es auch weiterhin vorzugsweise das zwischen den beiden anderen Synoptikern und Paulus vorhandene Verwandtschaftsverhältniß, an welchem Markus als der dritte Antheil hat, indem er damit bezeugt, daß auch er bei Abfassung seines Evangeliums schon aus der vorkanonischen Quellschrift seinerseits geschöpft habe. Gleichwol kann eine Anzahl Stellen der Verwandtschaft zwischen Paulus und dem zweiten kanonischen Evangelium aufgezeigt werden, in welchen unter den Synoptikern Markus allein den

Wortlaut der Grundschrift erhalten zu haben scheint. Ich gebe nachstehend einige Belege.

Matf. 1, 14:
ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσω
τὸ εὐαγγέλιον [τῆς βασιλείας] τοῦ θεοῦ.

Matf. 1, 15:
ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς. Cod. Cant. ὅτι
πεπλήρωνται οἱ καιροί.

Matf. 3, 21:
ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη. Matf. 5, 15: θεωροῦ-
σιν τὸν δαιμονιζόμενον σωφρονοῦντα. Bgl.
Luf. 8, 35: σωφρονοῦντα.

Matf. 6, 14:
καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν
αὐτῷ.

Matf. 7, 27, 26:
ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα. B. 26:
ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς.

Matf. 8, 17:
πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν.
Matf. 6, 52: ἦν δὲ αὐτῶν ἡ καρδία πεπω-
ρωμένη. Matf. 3, 5: συνλωπούμενος ἐπὶ τῇ
πρωώσει τῆς καρδίας αὐτῶν.

Matf. 9, 50:
εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

1 Theff. 2, 9:
ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ
θεοῦ. Bgl. 2 Kor. 11, 7; Röm. 1, 1; 15, 16.

Eph. 1, 10:
εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν και-
ρῶν. Gal. 4, 4: ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ
χρόνου.

2 Kor. 5, 13:
εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦ-
μεν, ὑμῖν. Bgl. Röm. 12, 3: φρονεῖν εἰς τὸ
σωφρονεῖν.

Rol. 1, 29:
κατὰ τὴν ἐνεργεσίαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμέ-
νην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει. Bgl. Eph. 3, 20;
Gal. 3, 8.

Röm. 1, 16:
Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι. Röm. 2, 9:
Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνος. Apg.
13, 46: ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι
τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Röm. 2, 10.

Eph. 4, 18:
διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν.
Röm. 11, 25: πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ
Ἰσραὴλ γέγονεν.¹

1 Theff. 5, 13:
εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.² Bgl. 2 Kor. 13, 11;
Röm. 12, 8.

Wenn sich aus Vorstehendem zur Genüge ergibt, daß in der That über-
raschende Parallelen auch zwischen Markus und Paulus vorhanden sind, so besteht
doch zwischen dem Lukasevangelium und dem paulinischen Schriftthum eine noch
viel ausgedehntere Verwandtschaft. Theils tritt dieselbe in denjenigen Abschnitten
des Lukasevangeliums hervor, die nur der dritte Evangelist, nicht die beiden
anderen Synoptiker, aus der vorkanonischen Quelle aufgenommen hat (aber doch
in kaum höherem Maße, als dies in denjenigen Theilen des ersten kanonischen
Evangeliums der Fall ist, wo dieses allein den Wortlaut der Quelle unter den
drei Synoptikern vertritt); theils aber tritt gerade in denjenigen Abschnitten, in
denen Lukas mit dem ersten oder auch mit den beiden anderen Synoptikern
parallel geht, eine ganz besonders enge Verwandtschaft zwischen Paulus
und Lukas in den Gesichtskreis, eine Verwandtschaft in eigenthümlichen sprachlichen
Ausdrücken, welche eine hinreichende Erklärung nur daraus erfährt, daß Lukas
und vor ihm schon Paulus eine gemeinsame Uebersetzung der Grund-
schrift benutzten, welche von der durch den ersten Evangelisten befolgten Ueber-

1) Was in der Evangelienquelle von den Pharisäern gesagt war, pflegt Paulus wie hier
so auch sonst auf die Ἰουδαῖοι im allgemeinen anzuwenden. Bgl. Matth. 15, 14 mit Röm. 2, 9;
Matth. 15, 12 mit 1 Kor. 1, 23; Matth. 16, 4 = Luf. 11, 29 mit 1 Kor. 1, 22; Matth. 23,
30—32 = Luf. 11, 48—52 mit 1 Theff. 2, 15, 16.

2) Auch Herm. p. 42, 19; 50, 12; 52, 12; 58, 5; 188, 11; Clem. Al. p. 308 vertreten die
Variante: ἐν ἑαυτοῖς, welche neben ἐν ἀλλήλοις als Uebersetzungsvariante des hebräischen
סָבְבִּיךָ sich darstellt.

setzung in charakteristischer Weise sich unterscheidet. Ich gebe nachstehend ein Verzeichniß solcher Uebersetzungsvarianten, in denen der Lukanisch-Paulinische Uebersetzungstypus besonders ersichtlich wird.

Orig. 1, 281; 3, 549.	Matth. 16, 27: κατὰ τὴν πρᾶ- ξιν αὐτοῦ	ἡπὲρ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ	Ign. p. 307, 24. Röm. 2, 6. ¹
1 Petr. 2, 13.	Matth. 13, 9;		Röm. 13, 1;
Matth. 12, 14.	Matth. 10, 17: βασιλεὺς	ἔξουσία	Luk. 12, 11. Tit. 3, 1. ²
—	Matth. 22, 17: δοῦναι κῆνον	δοῦναι φόρον	Luk. 20, 24. Röm. 13, 7. ³
—	Matth. 10, 16: φρόνιμος, ἀκέραιος	σοφός, ἀκέ- ραιος	— Röm. 16, 19. ⁴
Matth. 16, 4.	Matth. 12, 39: σημεῖον ἐπιζη- τεῖν	σημεῖον ζητεῖν	Luk. 11, 29. 1 Kor. 1, 22. ⁵
—	Matth. 7, 24: (ἀνὴρ) φρόνι- μος	σοφός (ἀρχι- τέκτων)	— 1 Kor. 3, 10. ⁶
Const. p. 245, 6.	Matth. 7, 25: θεμελιῶν	θεμέλιον τιθεῖν	Luk. 6, 48. 1 Kor. 3, 10.
—	Matth. 24, 45: πιστὸς δοῦλος	πιστὸς οἰκονό- μος	Luk. 12, 42. 1 Kor. 4, 2.
Matth. 13, 19.	Matth. 24, 21: θλίψις μεγάλη	ἀνάγκη μεγάλη	Luk. 21, 23. 1 Kor. 7, 26. ⁷
—	Matth. 11, 27: ἐπιγινώσκειν	γινώσκειν	Luk. 10, 22. 1 Kor. 8, 2; ⁸ Gal. 5, 9.
Const. p. 66, 6; 117, 23; 268, 18.	—	στρατιώτης	στρατεύομενος Luk. 3, 14. (1 Kor. 9, 7) ⁹
Matth. 14, 22.	Matth. 26, 26: εὐλογεῖν	εὐχαριστεῖν	Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24. ¹⁰
Matth. 4, 22.	—	φανερῶσθαι	Luk. 8, 17. 1 Kor. 14, 25. ¹⁰

1) Auch die weitere Variante κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ, welche Hefesippus (nach Eusebius H. E. III, 30, p. 98) bietet, ist auf denselben Quellentext ἡπὲρ zurückzuführen; ἐπιτηδεύματα = Beschäftigung, Lebensweise.

2) Die LXX übersetzen Prov. 29, 12 ἄνθρωπος mit βασιλεὺς; vielleicht liegt auch ein anderes Grundwort vor.

3) Auch Justin Apol. I, 17 bietet φόρος, Cod. D dagegen zu Matth. 12, 14 ἐπικεφαλαιον.

4) Aus Röm. 16, 19; 1 Kor. 3, 10 ist mit Bestimmtheit zu sehen, daß die Paulinisch-Lukanische Version das Quellenwort σοφός mit σοφός wiedergab, obwohl Lukas das Logion Matth. 10, 16 ganz weggelassen und Luk. 6, 48, wo die Matthäus-Parallele vollständig ἀνδρὶ φρονίμῳ laßt, nur ἀνθρώπῳ (mit Weglassung des σοφῷ) geschrieben hat.

5) Die weitere Variante αἰτεῖν bei Epiiph. p. 313. 331 ist ebenfalls auf ἔργα als Grundwort zurückzuführen.

6) Die ἐνεστώσα ἀνάγκη 1 Kor. 7, 26 als etwas den ersten Christen Bekanntes ist also wie die in der Apokalypse (2, 22; 7, 14) als bekannt vorausgesetzte θλίψις μεγάλη aus dem Herrenwort von der ἡγία ἡμεῶν herzuweisen. Auch in den Visionen des Hermas (Vis. II, 7, p. 20: μακάριοι ὑμεῖς ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην. Vis. IV, 2, 4. 5: τὸ θηρίον τοῦτο τύπος ἐστὶν θλίψεως τῆς μελλούσης τῆς μεγάλης) spielt die θλίψις μεγάλη eine ähnliche Rolle.

7) Die Homilien und Epiiphanius bieten hierzu noch eine dritte Uebersetzungsvariante von ἔργα, nämlich εἰδέναι.

8) Die Parallele ist augenscheinlich Luk. 3, 14: ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατεύομενοι — καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς: ἀρκεῖσθε τοῖς ὀφυνίοις ὑμῶν = 1 Kor. 9, 7: τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀφυνίοις ποτέ; Weiß (Matthäusevangelium S. 107) hält den ganzen Passus Luk. 3, 10—14 für eine eigene Einschaltung des Lukas! Dagegen zeugt der Cod. Cantabr. mit seinen originalen Lesarten, Paulus mit seiner Benutzung des Logion, sowie die Uebersetzungsvariante στρατιῶται, in deren Anwendung die Konstitutionen sich gleich bleiben und überdem mit Hippolyt zusammentreffen.

9) In der Uebersetzungsvariante εὐχαριστήσας berührt sich auch der Justin'sche Abendmahlsbericht (Apol. I, 66) mit der Paulinisch-Lukanischen Version des hebräischen Quellentextes.

10) Auch die Variante ἀποκαλύπτεσθαι in den Parallelen Matth. 10, 23 = Luk. 12, 2 stammt aus derselben Wurzel.

Petr. 5, 3.	Marf. 10, 42;				
Const. p. 200, 23.	Matth. 20, 25:	κατακυριεύειν	κυριεύειν	Luf. 22, 25.	2 Kor. 1, 24. ¹
Marf. 12, 44.	Matth. 24, 51:	ὕποκριτής	ἡγῆ	Luf. 12, 46.	2 Kor. 6, 15. ²
Marf. 12, 3. 4.	Matth. 21, 36. 37:	ὕστερησις	ὑστερημα	Luf. 21, 4.	2 Kor. 8, 13. 14. ³
Didasc. p. 303.	Matth. 10, 38:	ἀποστέλλειν	ἡγῆ	Luf. 20, 10. 11.	Gal. 4, 4.
—	Matth. 10, 38:	λαμβάνειν	κῆρ	Luf. 14, 27.	Gal. 6, 17. ⁴
—	Matth. 11, 29:	αἶρειν	κῆρ	—	Gal. 6, 2. ⁴
Iam. Al. p. 553.	Clem. Rom.				
—	XII, 2, 2:	τὰ δύο	ἡγῆ	—	Eph. 2, 14. ⁵
Const. p. 79, 23.	Clem. Al. p. 661	ὀργή	ἡγῆ	—	Eph. 4, 26. ⁶
Iam. Clem.	—	—	—	—	—
p. 178, 8.	—	πρόφασιν δίδοναι	πῆρ	—	Eph. 4, 27. ⁷
κτμ. p. 72.	—	ὕστερῆσθαι	ἡγῆ	—	Eph. 4, 28. ⁸
κτμ. p. 72.	Διδ. I, 6:	δίδοναι	ἡγῆ	—	Eph. 4, 28. ⁸
Petr. 3, 13.	Epiph. p. 639:	ἀγαθός	ἡγῆ	Luf. 6, 35.	Eph. 4, 32. ⁹
Marf. 3, 27.	Matth. 12, 39:	σχεύη	ἡγῆ	Luf. 11, 22.	Eph. 6, 13.
—	Matth. 22, 18:	πανηρία	ἡγῆ	Luf. 20, 23.	Eph. 6, 14. ¹⁰
—	Clem. Al. p. 957	εὐρίσκειν	ἡγῆ	—	Phil. 3, 12. ¹¹
			καταλαμβάνειν		

1) Es ist bemerkenswerth, wie Paulus mit der Lukanischen, Petrus mit der von dem ersten Evangelisten gebrauchten Version des Urtextes geht. Ganz dieselbe Erwähnung in 1 Petr. 2, 14 = Matth. 10, 18 = Marf. 13, 9 (ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς) und Tit. 3, 1; Röm. 13, 1 = Luf. 12, 11 (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι).

2) Daß 2 Kor. 6, 15 wirklich das betreffende Logion zu Grunde liegt, zeigt folgende Nebeneinanderstellung: 2 Kor. 6, 15: τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου; Luf. 12, 46: τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θῆσθαι. Man vergleiche die Paulinisch-Lukanische Form Luf. 10, 42: ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῇ mit dem in der Apostelkypse (22, 19) gebrauchten Text: ἀφελεί ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ.

3) Auch 2 Kor. 8, 13, 14: τὸ ὑμῶν περίσσευμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, ἵνα καὶ τὸ ἐκείνων περίσσευμα γένηται εἰς τὸ ὑμῶν ὑστέρημα ist nach der Perikope vom Scherflein der Witwe zu verstehen.

4) Hierzu ist das in diesem Artikel in Betreff der Uebersetzungsvarianten von κῆρ zuvor Bemerkte in Erinnerung zu ziehen.

5) Vergl. den Artikel in Heft V, S. 242 f. dieser Zeitschrift.

6) In Betreff der Uebersetzungsvarianten ὀργή = παροργισμός, vgl. den Art. in Heft III, S. 144—146 dieser Zeitschrift.

7) Vgl. hierzu den Artikel in Heft III, S. 146 dieser Zeitschrift.

8) Vgl. ferner ebd. S. 146—148.

9) Unter den vielen Parallelen zu dieser Stelle vgl. Hom. p. 52, 3: γίνεσθε ἀγαθοὶ καὶ οἰκτίρμονες = ἡγῆ ἡγῆ ἡγῆ = Eph. 4, 32: γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὐσπλαγχνοί. Der Grundtext ist weiter zu verfolgen ως τέκνα Eph. 5, 1 = ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου Luf. 6, 35 = ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς Matth. 5, 45; ferner: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. Denn folgende Uebersetzungsparallelen, welche gleichwerthig sind, kommen in kanonischen und außerkanonischen Parallelen dieses Logion vor: γίνεσθαι καθὼς Luf. 6, 36 = γίνεσθαι ως Clem. Al. p. 482; Hom. p. 52, 3 = ἔσεσθαι ως Matth. 5, 48 = ὅμοιον γίνεσθαι Epiph. p. 226 = μιμεῖσθαι Clem. Al. p. 88 = μιμητὴν γίνεσθαι Const. p. 25, 24; Hom. p. 130, 7; Ign. p. 222, 16; 1 Petr. 3, 13 (τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ [al. ζηλωταὶ] γίνεσθε. Petrus las also ἀγαθός, wo Paulus und Lukas χρηστός haben) und Eph. 5, 1. Im Römerbriefe stammen die Ausdrücke ὁ κλοῦτος τῆς χρηστότητος αὐτοῦ und τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ Röm. 2, 4 jedenfalls auch aus dem Herrnentwort: αὐτὸς χρηστός ἐστιν Luf. 6, 35.

10) Eine weitere Uebersetzungsvariante vertritt Marf. 12, 15: ὑπόκρισις.

11) Paulus benützt im soteriologischen Sinne Phil. 3, 12 und im antirationalistischen eschatologischen Zusammenhang 1 Theff. 5, 4 ein Herrnentwort, welches nächst dem Logion von den δόκιμοι τραπέζῃται das in der patristischen Literatur am weitesten verbreitete ἄγραφον, d. h. also ein Fragment der vorkanonischen Evangelienquelle ist, und in zwei Hauptversionen circulierte. Vgl. Justin Dial. c. Tryph. 47, p. 267 A: διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν

Just. de resurr. 9	p. 594 E:	κατοίκησις	κατοίκησις	πολίτευμα	—	Phil. 3, 20. ¹
—	Matth. 13, 44:	θησαυρός κεκρυ- μένος	θησαυρός κεκρυ- μένος	θησαυρός από- κρυφος	—	Col. 3, 2. ²
—	Matth. 5, 13:	ἀλιζέιν	ἀλιζέιν	ἀρτύνειν	Gal. 14, 34.	Col. 4, 6.
Mark. 4, 16.	Matth. 13, 20:	λαμβάνειν τὸν λόγον	λαμβάνειν τὸν λόγον	δέχεσθαι τὸν λόγον	Gal. 8, 13.	1 Thess. 1, 6. ³
—	Matth. 23, 31:	φονεύειν	φονεύειν	ἀποκτείνειν	Gal. 11, 47. 48.	1 Thess. 2, 15. ⁴
Barn. p. 22, 15.	Matth. 23, 34:	διώκειν	διώκειν	ἐκδιώκειν	Gal. 11, 49.	1 Thess. 2, 15. ⁴
Epiph. p. 530.	Matth. 23, 13:	μὴ ἀφιέναι	μὴ ἀφιέναι	κωλύειν	Gal. 11, 52.	1 Thess. 2, 16. ⁴
—	Matth. 23, 33:	πληροῦν	πληροῦν	ἀναπληροῦν	—	1 Thess. 2, 16. ⁴
Offb. 17, 2. 6.	Matth. 24, 49:	μεθύειν	μεθύειν	μεθύσκεισθαι	Gal. 12, 45.	1 Thess. 5, 7.
Hebr. 5, 14.	[Matth. 16, 3]	διακρίνειν	διακρίνειν	δοκιμάζειν	[Gal. 12, 56]	1 Thess. 5, 21. ⁵
Const. p. 212, 4.	Διδ. XVI, 4:	φαίνεται	φαίνεται	ἀποκαλύπτεσθαι	—	2 Thess. 2, 8. ⁶
Const. p. 212, 6.	—	ἀσεβής	ἀσεβής	ἀνομος	—	2 Thess. 2, 8. ⁶
Const. p. 212, 6.	—	ἀναιρεῖν	ἀναιρεῖν	ἀναλίσκειν	—	2 Thess. 2, 8. ⁶

οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ. Nilas ap. Anast. Sinait quaeest. 8: οἷον γὰρ [ἂν] εὐρω σε, τοιοῦτόν σε κρινῶ, φησὶν ὁ κύριος. Der letzteren Fassung ähnlich Clem. Al., Hippolytus u. a. Die Butzel für καταλαμβάνειν = εὐρίσκειν ist richtig; vgl. Gen. 44, 6 εὐρίσκειν = εὐρών δὲ αὐτοῦς u. d., Gen. 31, 25 εὐρίσκειν — LXX: καὶ καταλαβεῖ u. d.

1) Hierzu verweise ich im Voraus auf die Untersuchung über die ἀνάληψις des Herrn.

2) Die Lesart Tatian's: θησαυρός ἀπόκρυφος zu Matth. 13, 44 anstatt θησαυρός κεκρυμμένος findet sich in der Orat. ad Graec. c. 30, p. 116 und bestätigt die Paulinische Version. Vgl. ἀπόκρυφον Gal. 8, 17 — Mark. 4, 22 — κρυπτόν Matth. 10, 26.

3) Die Thatfache, daß hier Paulus die Auslegung des Gleichnisses vom Säemann benutzt, wird ersichtlich nicht nur in dem Hervortreten der Paulinisch-Paulinischen Version, sondern auch durch folgende weitere Parallelisierung der Texte, auch des Markus und Matthäus.

1 Thess. 1, 6: δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς. Vgl. 1 Thess. 2, 13. Gal. 8, 13: μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον Mark. 4, 17: εἰτα γενομένης θλίψεως.

4) Hier kann man durch die ganze Stelle hindurch 1 Thess. 2, 15. 16 die Benutzung der schriftlichen Quelle nach der Paulinisch-Paulinischen Version beobachten und das bei Lukas weggelassene ἀναπληροῦν aus dem Paulinischen Texte ergänzen, dabei aber auch wahrnehmen, daß der Kontext bei Lukas besser gewahrt ist als in dem ersten Evangelium. Wie bei dem σημεία σητεῖν 1 Kor. 1, 22 (s. oben) wendet Paulus das von dem Herrn gegen die Pharisäer Gesagte auf die Juden im Allgemeinen an. Ebenso das Wort von den ὁδηγοὶ τυφλοὶ (s. oben). Barnabas, welcher V, 11, p. 22, 15 das Logion ebenfalls anzieht, gebraucht für πληροῦν ἀνακεφαλαιῶν. Daß diese Variante ebenfalls auf das Hebräische zurückzuführen ist, zeigt die Uebersetzung des Theodotion von Ps. 72, 20, wo das חָזַק, welches die LXX mit ἐξέλιπον wiedergeben (davon desecorant in der Vulgata), Theodotion mit ἀνεκεφαλαιώθησαν wiedergibt.

5) Hierzu ist das in dem Artikel über die δόκιμοι τραπέζιται und über die verschiedenen Versionen dieses Logion in Heft IV dieser Zeitschrift, besonders S. 183 Bemerkte zu vergleichen.

6) In einer besonderen Abhandlung über den Antichrist gedenke ich bei anderer Gelegenheit nachzuweisen, daß den Paulinischen Ausführungen 2 Thess. 2, 3—9 wahrscheinlich ebenfalls Herrenworte zu Grunde liegen. Hier vergleiche man nur die wie Uebersetzungsvarianten eines gemeinsamen hebräischen Quellentextes sich zu einander verhaltenden Parallelen der Konstitutionen und des zweiten Thessalonikerbriefes:

2 Thess. 2, 8: καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἀνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀναλεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ.

Const. p. 212: καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοκλάνος, ὃν ὁ κύριος ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἀσεβῆ.

וְהָיָה כִּי יִפְתָּח הָאֵלֹהִים בְּפִי יֵשׁוּעַ וְיִסְרֹף אֶת הָאֲשֵׁרִים

Die zahlreichen handschriftlichen Varianten gerade bei 2 Thess. 2, 8 (s. Tischendorf) das Anleihen an einen alttestamentlichen Text (Jes. 11, 4), die Aussagen in dem Schlußkapitel der

Matth. 10, 45.	Matth. 20, 25:	τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	ψυχῆς	ἐαυτόν	—	1 Tim. 2, 6. ¹
Barn. p. 66, 15.		ἀναβαίνειν	καὶ	ἀναλαμβάνεσθαι	Apoc. 1, 2, 11, 22.	1 Tim. 3, 16. ³
Apol. I, 16.	Matth. 7, 23:	ἀποκριθεὶς	καὶ	ἀποστῆναι	Suf. 12, 11.	2 Tim. 2, 19. ³
Apol. I, 16.	Matth. 7, 23:	ἀνομία	καὶ	ἀδικία	Suf. 13, 27.	2 Tim. 2, 19. ³
1 Petr. 2, 14;						
Matth. 13, 9.	Matth. 10, 18:	ἡγεμόν	καὶ	ἀρχή	Suf. 12, 11.	Tit. 3, 1. ⁴

Aus vorstehendem Variantenverzeichnis kann man deutlich ersehen: a. die besonders nahe Verwandtschaft der griechischen Texte zwischen Paulus und dem dritten Evangelisten; b. die durch den hebräischen Quellentext vermittelte häufige Verwandtschaft zwischen Paulus und dem ersten Evangelium; c. die Thatsache, daß dieses Verwandtschaftsverhältniß sehr häufig auch in das zweite Evangelium hineinragt, und daß diese zwischen Markus und Paulus vorhandene Verwandtschaft auf Grund einer gemeinsamen Quellenbenutzung noch viel stärker ins Auge fallen würde, wenn Markus nicht in der Regel einer von dem Paulinisch-Lukanischen Uebersetzungstypus abweichenden Version der hebräischen Quelle folgte, welche mit der von dem ersten Evangelisten befolgten Uebersetzung gewöhnlich zusammentrifft. Man kann aber weiter dabei zugleich mit Bestimmtheit erkennen, daß die specielle Verwandtschaft zwischen Lukas und Paulus nicht sowohl aus einer bewußten Paulinischen Tendenz, auch nicht aus einer unbewußten Abhängigkeit von dem Paulinischen Schriftthum und Lehrtypus, sondern in erster Linie aus der Benutzung einer gemeinsamen Quellschrift, und zwar nach einem und demselben Uebersetzungstypus dieser Quellschrift herzuleiten ist. Denn was hat es mit Paulinischer Lehrtendenz zu schaffen, wenn Lukas wie Paulus anstatt $\alpha\eta\eta\sigma\omicron\varsigma$ — $\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$, anstatt $\theta\lambda\iota\phi\iota\varsigma$ — $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$, anstatt $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ — $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\nu$, anstatt $\upsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ — $\upsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\mu\alpha$, anstatt $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ — $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, anstatt $\sigma\kappa\epsilon\upsilon\eta$ — $\pi\alpha\nu\omicron\pi\lambda\lambda\iota\alpha$, anstatt $\pi\omicron\nu\eta\rho\iota\alpha$ — $\pi\alpha\nu\omicron\rho\upsilon\rho\gamma\iota\alpha$, anstatt $\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ — $\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\epsilon\iota\nu$, anstatt $\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ $\tau\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ — $\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\tau\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$, anstatt $\phi\omicron\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ — $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\tau\epsilon\iota\nu\epsilon\iota\nu$, anstatt $\mu\grave{\eta}$ $\acute{\alpha}\phi\iota\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ — $\kappa\omega\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$, anstatt $\acute{\alpha}\pi\omicron\chi\omega\rho\epsilon\iota\nu$ — $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\eta}\nu\alpha\iota$ schreibt, oder wenn er gar in dem Gebrauch oder Nichtgebrauch des Verbum compositum mit Paulus übereinstimmend anstatt $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ nur $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$, anstatt $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\omicron\rho\iota\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ nur $\kappa\omicron\rho\iota\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ setzt, dagegen anstatt $\delta\iota\acute{\omega}\kappa\epsilon\iota\nu$ mit Paulus $\acute{\epsilon}\kappa\delta\iota\acute{\omega}\kappa\epsilon\iota\nu$ oder anstatt $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ mit ihm das Compositum $\acute{\epsilon}\xi\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ gebraucht?

Die Gewißheit, daß hinter solcher Verwandtschaft zwischen Lukas und Paulus der Einfluß einer, auch von den anderen beiden Synoptikern gebrauchten hebräischen Quelle nach einer und derselben Version, der Lukanisch-Paulinischen oder richtiger der Paulinisch-Lukanischen, als Erklärungsgrund zu Tage liegt, erweckt die Voraussetzung, daß auch in denjenigen Abschnitten des Lukasevangeliums, in denen dasselbe ohne Parallelen der beiden anderen

Διδαχή (Διδ. XVI, 4: και τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάτης — Offb. 12, 9: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην — ~~בְּרִי-בְרִי-בְרִי~~ ~~מְרִי-מְרִי-מְרִי~~) und der vollere, von 2 Theß. 2, 8 unabhängige Text der Konstitutionen weisen sehr bestimmt auf eine ältere vorpaulinische Quelle zurück.

1) Hierzu ist das bei dem Logion Matth. 20, 25 = Mark. 10, 45 Gesagte zu vergleichen.

2) Hierüber das Nähere in dem späteren Artikel über die ἀνάληψις.

3) Hierzu vgl. Heft V, S. 237, Anm. dieser Zeitschrift.

4) Hierzu vgl. die Anmerkungen oben zu Röm. 13, 1 und 2 Kor. 1, 24.

Synoptiker dasteht, die Verwandtschaft mit Paulus auf dieselbe Quelle zurückzuführen sei, und daß selbst da, wo es sich um Behauptungen handelt, welche als speciell Paulinische angesehen zu werden pflegen, Lukas seine Stoffe nicht aus Paulus, sondern, wie schon Paulus vor ihm, aus der gemeinsamen Quelle entnommen habe. Man vgl.

Luk. 10, 8:
ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.

Luk. 11, 7:
μή μοι κόπους πάρεχε. Vgl. Luk. 18, 4.

Luk. 18, 1:
καὶ μὴ ἐκκακεῖν

Luk. 18, 9:
εἶπεν δὲ πρὸς τινὰς τοὺς πεκοιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς

Luk. 20, 38:
πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν

Luk. 21, 23:
ἐσται — ὀργὴ τῇ λαπὺ τοῦτῳ.

Luk. 21, 24:
ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.

1 Kor. 10, 27:
πάν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.¹

Gal. 6, 17:
κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω.²

Gal. 6, 9:
μὴ ἐκκακῶμεν. Vgl. Eph. 3, 13; 2 Kor. 4, 16.

2 Kor. 1, 9:
ἵνα μὴ ὦμεν πεκοιθότες ἐφ' ἑαυτοῖς.³ 2 Kor. 10, 17.

Röm. 14, 8:
εἴαν τε γὰρ ζῶμεν, — τοῦ κυρίου ἐσμέν.

1 Thess. 2, 16:
ἐφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.⁴

Röm. 11, 25:
ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσελθῇ.⁵

Es dürften die bisher gebrachten Beispiele, welche ja das reiche Material im einzelnen weder erschöpfen können noch abschließen sollen, genügen, um die Thatsache der eigenthümlichen Verwandtschaft der Synoptiker unter sich einerseits und die gleichzeitige Verwandtschaft der synoptischen Evangelien mit den Paulinischen Briefen andererseits, sowie die dabei hervortretenden zahlreichen feinen sprachlichen Textverschiedenheiten auf die Benutzung einer gemeinsamen, ursprünglich hebräischen, in zwei Hauptversionen griechisch vorliegenden Quellschrift zurückzuführen.⁶

1) Dieses Logion ergänzt vorzüglich den Kontext der Aussendungsrede Luk. 10, 1 ff.

2) Gerade in demselben Verse nimmt Paulus noch auf ein anderes Wort (von dem βαστάζειν τὸν σταυρόν) Bezug, welches ebenfalls aus der vorapostolischen Quelle stammt.

3) Ein verwandter Ausdruck: τοὺς πεκοιθότας ἐπὶ τοῖς χρημασιν — taucht zu Mark. 10, 24 im Cod. Cantabr. auf.

4) Auch 1 Thess. 2, 15. 16 ist es notorisch und oben bereits nachgewiesen, daß Paulus die Stelle aus der antipharisäischen Rede Luk. 11, 48—52 = Matth. 23, 30—32 der Quelle entnommen und, mit Bezug auf die Juden im allgemeinen, schriftstellerisch verwertet hat. Außerdem vgl. die Parallele Röm. 2, 5.

5) Daß auch hier bei Lukas die originale Quelle zu Tage tritt, wird durch die Parallelen in der Apokalypse (11, 2; 12, 14) offenbar, wo nur der Gebrauch der im ersten kanonischen Evangelium benutzten Version der Quelle das vorhandene Verwandtschaftsverhältnis in etwas wieder verbunkelt.

6) Mehrfach treten auch bei Paulus Citationsformeln auf, mit welchen er mehr oder weniger deutlich auf diese Quelle sich bezieht. Man vergleiche

1 Kor. 7, 10: παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος.

2 Thess. 3, 12: παραγγέλλομεν καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ.

1 Kor. 9, 14: οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν.

1 Kor. 14, 37: ἐπιγινώσκω ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου ἐντολὴ ἐστίν.

Röm. 14, 14: οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ.

Rol. 3, 18: ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.

1 Thess. 4, 15: τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου.

1 Tim. 1, 15: πιστὸς ὁ λόγος.

Von dieser Quellschrift sind bei ihrer Verwerthung durch die synoptischen Evangelien manche Bestandtheile übrig geblieben und nicht verwendet worden, welche als s. g. Agrapha, als außerkanonische Evangelienfragmente, durch ihre stoffliche und sprachliche Verwandtschaft mit dem synoptischen Evangelientypus, sowie größtentheils auch durch ihre Verwendung in den Paulinischen Schriften als echt sich legitimiren und von den schlechten späteren apokryphen Zusätzen sich deutlich unterscheiden, und dies um so mehr, als auch bei ihnen ein hebräischer Quellentext, in vielen Fällen auch ein mehrfacher Uebersetzungstypus, nachgewiesen werden kann.

Die Erkenntniß des gesammten Sachverhaltes und der grundlegenden Einwirkung jener vorkanonischen Evangelienchrift auf die gesammte kanonische, überhaupt urchristliche Literatur schließt sowohl für die neutestamentliche Exegese als für die Geschichte des Urchristenthums weittragende Konsequenzen in sich. Die Exegese empfängt durch die Sprachvergleichung einerseits, durch die Quellennachweise andererseits neue Impulse und neue Gesichtspunkte. Für die Geschichte des Urchristenthums erschließen aber sich nicht nur die bisher so dunkelen Quellen des Paulinismus, sondern es entwickelt sich dabei von selbst eine neue Gesamtanschauung über die Entstehung des Urchristenthums, welche geeignet ist, die bisher in der historischen Theologie herrschende Grundanschauung der tübinger Schule endgültig zu ersetzen, dabei durch Nachprüfung und Ergänzung der von dort aus beobachteten Symptome eine neue Diagnose zu stellen und den vieljährigen Krankheitsprozeß der Evangelienkritik einer endlichen Heilung entgegenzuführen.

1 Tim. 3, 1: πιστός ὁ λόγος.

1 Tim. 4, 9: πιστός ὁ λόγος.

2 Tim. 2, 11: πιστός ὁ λόγος.

Tit. 3, 8: πιστός ὁ λόγος.

2 Tim. 2, 19: ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ κυρίου ἔστηκεν, ἔχων τὴν σφραγίδα ταύτην.

1 Kor. 11, 23: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου.

1 Kor. 15, 3: ὃ καὶ παρέλαβον.

1 Kor. 2, 9: ἀλλὰ καθὼς γέγραπται.

1 Kor. 9, 10: δι' ἡμᾶς ἐγράφη.

1 Tim. 5, 8: λέγει γὰρ ἡ γραφή.

1 Kor. 15, 3: κατὰ τὰς γραφάς.

1 Kor. 15, 4: κατὰ τὰς γραφάς.

Röm. 2, 16: κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου.

Der in den Pastoralbriefen üblichen Formel πιστός ὁ λόγος entspricht der Ausdruck Offb. 21, 5: οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν = Offb. 22, 6, wo auch Citate aus derselben Quelle vorliegen. Zur Literatur ist zu vergleichen: Paret, „Paulus und Jesus“ in den „Fahrbüchern für deutsche Theologie“ 1858, I; Böhm, „Commentar zum Römerbrief“. S. XLI f. Ross, „Die Briefe des Apostels Paulus und die Reden des Herrn Jesus“. 1887.

DEC 13 1888

Die Kriterien einer objektiven Quellenforschung in Bezug auf die Evangelien.

Von Pastor prim. Alfred Risch in Zeulenroda.

Unter den Schriftforschern der Gegenwart ist Bernhard Weiß derjenige, welcher das vollständigste Bild jener vorkanonischen Evangelienchrift entworfen hat, auf welche ich in den früheren Artikeln hinzuweisen hatte. Indem er, im Unterschiede von seinen Mitforschern, nicht bloß den ersten und dritten Evangelisten, sondern auch schon Markus aus jener Quelle schöpfen läßt, hat er den Charakter jener Quellenschrift als einer erzählenden Evangelienchrift (nicht einer bloßen Spruchsammlung) am bestimtesten anerkannt und herausgebildet. Wenn er nun gleichwol den Bericht über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte bis zur ἀναληψις des Herrn von jener vorkanonischen Quelle ausschließt, so fordert dieses negative Schlußergebnis sowie die ganze Methode seiner Quellenkritik zu erneuter Untersuchung des Sachverhalts heraus.

Außer zahlreichen Veröffentlichungen in Zeitschriften sind es namentlich drei Hauptwerke, in denen Bernhard Weiß seine Forschungen niedergelegt hat: 1. „Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen“ (Berlin 1872); 2. „Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen“ (Halle 1876); 3. „Das Leben Jesu“ (2 Bde. Berlin 1882; 3. Aufl. 1888). Schon der bedeutende Umfang dieser Werke läßt es erkennen, welch außerordentlicher Fleiß auf das Studium des vorliegenden Problems verwendet worden ist, und eine eingehende Beschäftigung mit diesen Forschungsarbeiten bringt fast auf jedem Blatte neue Zeugnisse von dem eindringenden Scharfsinn und von der gewissenhaften Sorgfalt, womit Weiß das Problem zu lösen sucht, von dem er mit Recht sagt, daß die methodische Ermittlung des schriftlichen Urevangeliums ebenso den festen Ausgangspunkt bietet für die Lösung des synoptischen Problems, wie die sichere Grundlage und Norm für die Feststellung der wichtigsten Thatfachen und Reden Jesu („Leben Jesu“ I, 34).

Bereits früher, bei Gelegenheit einer Recension des zweiten der vorgenannten Werke, des Matthäusevangeliums (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ 1877, S. 167—174) habe ich das Bahnbrechende dieser Forschungen und den damit gethanen Fortschritt über den von H. Holzmann in seinem Hauptwerke eingenommenen Standpunkt hinaus unumwunden hervorgehoben. Und wenn ich auch manche damals in Betreff des sprachlichen Materials gemachte Bemerkungen infolge der seitdem mir aufgegangenen Erkenntnis von dem Vorhandengewesensein mehrerer Versionen der vorkanonischen Quelle jetzt als hinfällig bezeichnen muß, so stehe

ich doch in dem Hauptresultat der von Weiß angestellten Forschungen, in demjenigen Punkte, den man als sein besonderes Eigenthum erkennen muß, nämlich in der Annahme, daß nicht bloß der erste und der dritte Evangelist, sondern vor ihnen bereits Markus die vorkanonische Evangelienchrift benutzt, noch immer mit Weiß zusammen.

Wenn Holsten in einem jüngst in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ veröffentlichten Artikel (1888, Nr. 28: „Meinen Kritikern!“) die von Weiß vorgenommene Rekonstruktion der vorkanonischen Quelle „ein willkürlich aus Atomen des Textes der kanonischen Synoptiker zusammengelesenes Gebilde“ nennt¹, so scheint er zu vergessen, daß, abgesehen von dieser Annahme einer Benutzung des Urevangeliums bereits durch Markus, Weiß in seinen übrigen prinzipiellen Positionen keineswegs isolirt steht, sondern daß in drei entscheidenden Hauptpunkten, nämlich 1. in der Annahme einer vorkanonischen evangelischen Quellenschrift; 2. in der anerkannten Priorität des Markus unter den drei Synoptikern; 3. in der s. g. Zweiquellentheorie, wonach jene vorkanonische Evangelienchrift einerseits und unser Markus andererseits die beiden Hauptquellen des ersten und dritten Evangeliums gebildet haben, ein immer größerer Konsensus sich herausbildet, und daß diese ebengenannten, unter sich eng zusammenhängenden, drei Positionen immer mehr ein unbestreitbares Gemeingut aller derer werden, welche mit der Evangelienforschung eingehend sich beschäftigen, nur daß, wie es kaum anders sein kann, über Charakter und Umfang der Grundschrift die Meinungen noch auseinander gehen und die Meisten in der vorkanonischen Quelle nur eine „Spruchsammlung“ sehen wollen.

Unter diesen drei Positionen ist die älteste die bereits von Storr² entdeckte Priorität des Markus, und die Ausführungen von Storr in dieser Hinsicht sind noch heute lesenswerth, durch den Konsensus der theilhaftigen Forscher aber bis in die neueste Zeit herein ergänzt und bestätigt worden. Die Erkenntniß aber von der Priorität des Markusevangeliums und seine Benutzung durch den ersten und dritten Evangelisten war das letzte Ende des Ariadnesfadens, der aus dem Labyrinth der synoptischen Fragen herausführen sollte, und bildet die Voraussetzung zu der zweiten ebenso wichtigen, ja noch wichtigeren Entdeckung jener vorkanonischen Evangelienchrift, wenigstens insoweit, als es sich um Herausstellung derjenigen Partien handelte, von denen man mit Sicherheit annehmen mußte, daß der erste und der dritte Evangelist dieselben aus einer anderen gemeinsamen Quelle als dem Markusevangelium entlehnt habe. Die

1) Holmann nennt zwar in der Einleitung S. 350 in ähnlicher Weise die Weiß'sche Anschauung „die verwickelteste, undurchsichtigste und, weil nirgends einen sicheren Maßstab der Beurtheilung bietend“, zugleich auch eine „willkürliche“ Lösung der Schwierigkeiten. Aber er meint damit nicht die Gesamtanschauung von D. Weiß, sondern nur denjenigen Punkt, in welchem Weiß über Holmann hinausgegangen ist, den Einfluß der vorkanonischen Quelle schon auf das Markusevangelium. In dem folgenden Paragraphen mit der Ueberschrift „Spruchsammlung“ läßt Holmann seinen Konsensus mit Weiß in der Hauptsache genugsam hervortreten.

2) „Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis.“ Tübingen 1786, namentlich § 58 ff., S. 274 ff.

Wahrnehmung nämlich, daß in dem ersten und dritten Evangelium ausgedehnte Parallelen vorliegen, in denen Markus nicht mitgeht, Parallelen, die sich oft wörtlich decken und dann auch wieder häufig in einer Weise voneinander abweichen, daß weder der dritte Evangelist vom ersten, noch der erste Evangelist vom dritten diese gemeinschaftlichen Stoffe entlehnt haben kann, nöthigt jeden, der sich mit der Vergleichung dieser Parallelen in umfangreicher Weise eingehend beschäftigt, immer wieder zu der Annahme einer zweiten Quelle, die nicht Markus, aber schon älter als Markus sein kann. Und diese Parallelstoffe, in denen das erste und das dritte Evangelium ohne Markus zusammentreffen, bilden den für uns am sichersten erkennbaren Grundstock jener vorkanonischen Quellschrift, von dem aus alle weiteren Forschungen in dieser Richtung immer von neuem ihren Ausgang zu nehmen haben, und immer mehr gerathen solche Evangelienforscher, wie Hilgenfeld und Holsten, welche diese Positionen nicht theilen, in Isolirung.¹ Man vergleiche nur das von Holkmann (Einleitung S. 355) gegebene Verzeichniß der Forscher, deren prinzipieller Konsensus in diesem Punkte konstatiert werden kann, und man wird erkennen, von wie verschiedenen theologischen Standpunkten aus dieser Konsensus herausgewachsen ist. Als die drei Hauptstadien aber in der Erforschung der vorkanonischen Quelle sind zu bezeichnen: Chr. Herm. Weiße, „Evangelische Geschichte“ (Leipzig 1838); H. Holkmann, „Die synoptischen Evangelien“ (Leipzig 1863); Bernhard Weiß, „Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen“ (Berlin 1872).

Der Erfolg dieser Forschungen würde weit mehr durchschlagend geworden sein und noch viel allgemeinere Anerkennung gefunden haben, wenn nicht bei jedem dieser Forscher hinderliche Elemente sich eingemischt hätten, bei Chr. Herm. Weiße, dem früheren leipziger Philosophen, eine unglückliche Verquickung seiner philosophischen Anschauungen mit der Arbeit exakter Quellenforschung; bei Holkmann ein zu starker Einfluß der tübinger Tendenzkritik, welchem er namentlich durch Statuirung eines Urmarkus² in demselben Augenblick alle Thüren wieder öffnete, in welchem er durch Erforschung einer vorkanonischen Evangelien schrift die wichtigsten Voraussetzungen der tübinger Tendenzkritik durchbrach; und bei B. Weiß eine von den verschiedensten Seiten beklagte Undurchsichtigkeit und Schwierigkeit der Darstellung, welche gerade dem Markusevangelium im Unterschiede von den späteren Werken noch anhaftete.

Was nun speciell die Anschauungen von B. Weiß betrifft, wodurch er sich von seinen Mitforschern unterscheidet, so steht er zwar damit nicht völlig isolirt — Holkmann nennt (Einleitung S. 355): Ewald, Meyer, Renan, Weiß, Resch, welche einen Einfluß der vorkanonischen Quelle auf das Markusevangelium annehmen —, aber ich selbst muß persönlich von mir bekennen, daß ich vielleicht nicht zur Anerkennung und zum Verständniß des Weiß'schen Markusevangeliums durchgedrungen wäre, wenn ich nicht schon vor meiner Bekanntschaft mit dem-

1) Wie auch Holsten in dem oben erwähnten Artikel: „Meinen Kritikern!“ selbst von sich anerkennt.

2) Von der Urmarkushypothese ist übrigens Holkmann je länger je mehr zurückgekommen; vgl. Einleitung S. 339.

selben von ganz anderen Gesichtspunkten aus, nämlich geleitet von der Wahrnehmung, daß die auf Grund der gemeinsamen Benutzung der vorkanonischen Quelle zwischen Paulus und den Synoptikern erkennbare Verwandtschaft auch auf das Markusevangelium sich ausdehnt, zu der Ueberzeugung gedrängt gewesen wäre, eine Abhängigkeit schon des Markus von jener vorkanonischen Quellschrift ins Auge fassen zu müssen.¹

Die Schwierigkeit des Verständnisses und der Schein der Willkürlichkeit lastet aber nicht bloß auf den Forschungen von B. Weiß, sondern im Grunde auf der gesamten Methode der f. g. inneren Evangelienkritik. Ja, es ist in der That viel Subjektivismus, was hier allenthalben mit unterläuft, und daher so geringe objektive Ueberzeugungskraft selbst für die mit den subtilen Fragen der inneren Kritik vertrauten Mitforscher. Vollennds aber für Fernerstehende resultirt aus der Schwierigkeit, den subjektiven Gedankengängen der Kritiker nachzugehen, und aus der Unlust, diese Gedankengänge auch den Evangelisten bei ihrer schriftstellerischen Arbeit fast Schritt für Schritt unterzulegen, eine fast völlige Ungenießbarkeit jener doch so wichtigen Quellenforschungen und ein tiefes Mißtrauen, ein unbehagliches Gefühl der Unsicherheit auch da, wo dieses Mißtrauen unbegründet ist, und wo thatsächlich fester Grund und Boden unter den Füßen nicht fehlt. Daher scheint es dringend nöthig, die Prinzipien der Evangelienforschung, die Grundsätze der evangelischen Quellskritik zu klären und den oft so dunklen Wegen der f. g. inneren Kritik objektive Kriterien als Wegweiser an die Seite zu stellen, mit deren Hülfe es möglich wird, die Ergebnisse der inneren Kritik zu bestätigen, zu corrigiren, zu ergänzen, je nachdem es noththut, und denen, welche diese Pfade auch nur vorübergehend beschreiten wollen, das Gefühl der Sicherheit zu verleihen.

Speciell für die Quellenforschung in Bezug auf die Evangelien glaube ich folgende objektive Kriterien und Hilfsmittel empfehlen zu können: 1. Die Benutzung der Handschriften und ältesten Versionen (nicht sowohl für die Feststellung der kanonischen Texte als vielmehr) zur Wiederauffindung des vorkanonischen Quellentextes. 2. Die Herbeiziehung der patristischen Evangelienzitate sowie der von den patristischen Autoren überlieferten außerkanonischen Herrenworte und Evangelientexte. 3. Die Vergleichung der kanonischen Evangelien und der außerkanonischen Evangelienfragmente mit den übrigen Schriften des Kanons. 4. Die Zurückführung der Evangelientexte auf den vorauszusetzenden vorkanonischen Urtext in hebräischem, bezw. aramäischem Idiom. 5. Die Heraus Schälung der verschiedenen griechischen Uebersetzungen, in welchen der gemeinsame hebräische Grundtext wieder zu erkennen ist.

Obwol die vorausgegangenen Abhandlungen und Untersuchungen als ebenso

1) Dazu kam mir andererseits wieder zu statten, daß Weiß im Markusevangelium den nach seinen Untersuchungen vorauszusetzenden gemeinsamen Quellentext in den synoptischen Parallelen durch den Druck besonders kenntlich gemacht hatte, ein Hilfsmittel, dessen er sich im Matthäusevangelium leider nicht wieder bedient hat.

viele Illustrationen zu diesen Grundsätzen sich ausweisen, so sind doch noch einige weitere erläuternde Bemerkungen unerlässlich.

Was den ersten Punkt anlangt, so hat B. Weiß in seinem Markus- und Matthäusevangelium auf die Sichtung der Lesarten und die Beibringung eines reichen handschriftlichen Materials die größte Sorgfalt verwendet, aber doch nur für den beschränkten, in Bezug auf die vorliegende Frage untergeordneten Zweck, um den kanonischen Text unserer jetzigen Evangelien festzustellen. Also für die kanonische Textkritik, nicht aber für die vorkanonische Quellenkritik ist hier das handschriftliche Material verworther. Die Frage, wie weit in den starken Abweichungen und auffallenden Zusätzen der ältesten Codices sowie der ältesten Versionen (welche vor dem Abschluß des neutestamentlichen Kanons entstanden sind) jene vorkanonische Grundchrift nachwirke, ist von Weiß, soviel ich sehe, nicht in Erwägung gezogen worden. Und doch bietet namentlich der Codex Cantabrigiensis, dessen Quellen bis ins zweite Jahrhundert (nach Credner) zurückzudatiren sind, und dessen Lesarten mit den altkyrischen und altitalischen Versionen so auffallend sich berühren, reichliches Material, welches, mit kritischer Vorsicht verworther, die wichtigsten Fingerzeige zur Wiederauffindung des vorkanonischen Quellentextes enthält.¹

Die Lesarten, Abweichungen und Zusätze der ältesten Evangelienhandschriften gewinnen aber als Ausflüsse vorkanonischer Quellen an Bedeutung, wenn sie, wie es gerade bei dem Cod. Cantabr. der Fall ist, in weiter Verzweigung mit den patristischen Evangeliencitaten zusammentreffen. Es wird dann die von Holkmann treffend hervorgehobene Thatsache evident, daß, genaue Citirung vorausgesetzt, die patristischen Evangeliencitate als Fragmente der von den patristischen

1) Wenn die zahlreichsten Abweichungen dieser Handschrift, wie schon Credner bemerkt hat, beim Lukasevangelium sich finden, und wenn Tischendorf wegen des häufigen Zusammentreffens des von Cod. D dargebotenen Lufatextes mit dem kanonischen Matthäustexte in diesen Lesarten des Cod. Cantabr. nur werthlose Konformierungsversuche zu sehen geneigt war, so finden wir doch gerade auch im Lukasevangelium die zahlreichen außerkanonischen Zusätze, von denen im ersten Evangelium keine Spur sich zeigt, so die bekannte kleine Perikope zwischen Luk. 6, 4 und 6, 6: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἰ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἰ τοῦ νόμου* (in der Ausgabe des Cod. Cantabr. von Scrivener p. 183), welche Perikope wegen ihres Zusammenhanges mit dem Kontexte, den sie in vorzüglicher Weise ergänzt, wegen ihres Sprachcharakters und wegen der sonst im Kanon vorhandenen Parallelen als zur vorkanonischen Grundchrift gehörig sich legitimirt. Gerade bei dem Lukasevangelium, welches den ursprünglichen Gang der Grundchrift, wenn auch kürzend, am treuesten bewahrte, konnte durch den einem Schreiber diktirenden Urheber des (sichtlich diktirten) Codex eine fortgehende Vergleichung der Grundchrift mit der lukanischen Bearbeitung der Quelle am bequemsten vorgenommen worden sein, wobei dann leicht der gekürzte Lufatext als Grundtext wiederhergestellt und ergänzt werden konnte. Ueber das dabei resultirende Zusammentreffen mit dem Matthäustexte siehe die Note zu den verschiedenen Versionen der Grundchrift weiter unten. Eine besondere eingehende Untersuchung über den Codex Cantabrigiensis auf Grund einer gründlichen Kollation dieser werthvollen Handschrift nach der großen Ripling'schen Ausgabe, welche mir seinerzeit von der Kgl. Bibliothek zu Dresden auf längere Frist zur Verfügung gestellt worden ist, sowie einer wiederholten weiteren Vergleichung nach der empfehlenswerthen handlichen Ausgabe von Scrivener hoffe ich später noch veröffentlichen zu können.

Autoren benutzten Evangelien-codices zu betrachten sind.¹ Als solche Evangelienfragmente sind nun auch die echten Agrapha zu recognosciren, d. h. als solche Theile der vorkanonischen Grundschrift, welche in den kanonischen Evangelien keine Aufnahme gefunden haben, welche mithin von höchstem Werthe sind, wenn es gilt, jene vorkanonische Quellschrift nach ihrem vollen Umfang wiederherzustellen. Die Zahl dieser f. g. Agrapha ist größer, als man aus den bisherigen Verzeichnissen derselben zu erkennen vermag, und es soll meine nächste Aufgabe sein, eine möglichst vollständige und kritisch gesichtete Sammlung solcher Agrapha, oder richtiger außerkanonischer Evangelienfragmente, herauszugeben, weil dann erst der ganze Umfang der vorkanonischen Evangelien-schrift (in ihren kanonischen Bearbeitungen und außerkanonischen Resten) wird überschaut werden können.

Derartige Agrapha oder Evangelienfragmente, die in den kanonischen Bearbeitungen der Grundschrift weggefallen sind, finden sich aber nicht nur bei den patristischen Autoren, sondern sogar schon in den kanonischen Lehrschriften. Es wird sich nachweisen lassen, daß die mit den Citationsformeln: ἀλλὰ καθὼς γέγραπται (1 Kor. 2, 9), δι' ἡμᾶς ἐγράφη (1 Kor. 9, 10), ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι κυρίου εἰσιν ἐντολαί (2 Kor. 14, 37), ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἔστηκεν ἔχων τὴν σφραγίδα ταύτην (2 Tim. 2, 19), ἡ γραφή λέγει (Jak. 4, 5), διὸ λέγει (Jak. 4, 6) eingeführten Aussprüche, über deren Ursprung größtentheils das tiefste Dunkel herrscht, höchst wahrscheinlich ebenso aus der vorkanonischen Evangelienquelle entstammen, wie das Citat 1 Tim. 5, 18: λέγει γὰρ ἡ γραφή — ἄτιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ — oder Apg. 20, 35: μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. An solchen ausdrücklichen Citaten tritt die auch sonst sämtlichen kanonischen Lehrschriften stillschweigend zu Grunde liegende vorkanonische Evangelienquelle als Mutterstamm der gesammten altchristlichen Literatur zu Tage. Ich zähle bis jetzt in der Apostelgeschichte 65, in den Paulinischen Briefen 560, in den Petrinischen Briefen 74, in den Johannesbriefen 50, im Hebräerbriefe 50, im Jakobusbriefe 64, im Judasbriefe 7, in der Apokalypse 210 Parallelen zu den kanonischen Evangelien, die außerkanonischen Evangelienfragmente dazugerechnet, und glaube, daß der allergrößte Theil der Evangelienparallelen aus der Abhängigkeit von der gemeinsamen Grundschrift herzuleiten ist, obwohl eine Einwirkung der apostolischen Lehrtypen und der mündlichen apostolischen Verkündigung auf unsere kanonischen Evangelien deshalb keineswegs ganz ausgeschlossen zu werden braucht. Aber während bisher die Parallelen der kanonischen, und ganz besonders der Paulinischen, Lehrschriften mit den (zweifelloß nach den Paulinischen Hauptschriften verfaßten) synoptischen Evangelien als Instanzen der inneren Kritik zu Ungunsten der kanonischen Evangelien in dem Sinne verwendet worden sind, daß die apostolischen Lehrschriften als die Quellen, die synoptischen Evangelien aber als daraus abgeleitete Tendenzprodukte erscheinen sollten, schlagen

1) Vgl. Holzmann, Einleitung S. 48. 49. Die daselbst aufgestellten sechs Kriterien, nach denen die Genauigkeit und Quellenmäßigkeit der patristischen Citate zu prüfen ist, sind als durchaus zutreffend anzuerkennen, aber durch weitere Kriterien, darunter vorzugsweise das von Holzmann an dieser Stelle nicht erwähnte Zusammentreffen der patristischen Citate mit den ältesten Codices und Versionen, noch zu ergänzen.

diese selben Evangelienparallelen der kanonischen Lehrschriften in Instanzen einer objektiven Evangelienforschung um, sofern dadurch die ältesten vorkanonischen Evangelientexte, mithin die ältesten handschriftlichen Zeugen des schriftlichen Urevangeliums, in den apostolischen Lehrschriften zu Tage treten, wobei die außerkanonischen Evangelienfragmente, die s. g. Agrapha, als neue Instanzen, welche in dem bisherigen Prozeß der inneren Kritik noch keine Rolle gespielt haben und mit den Fragen der Tendenzkritik überhaupt nicht verwickelt werden können, mithin als durchaus neutrale und unverdächtige Zeugen, besonders wichtige Dienste leisten.

Noch unparteilicher und unverdächtiger ist das Zeugniß der Sprache. Und es ist nicht bloß die Bapianachricht bei Eusebius H. E. III, 39, p. 116: Μαθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, sondern ein gesichertes Ergebniß der Sprachvergleichung, auf Grund dessen alle betheiligten Forscher in der Annahme einig sind, daß jene vorkanonische Evangelienchrift, möge sie von Matthäus verfaßt gewesen sein oder nicht, ihre Stoffe in einem semitischen Sprachidiom vorgetragen hat. Nur die Frage ist noch nicht erklärt, ob man das Hebräische oder das Aramäische (beides kann mit Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ bezeichnet werden) als die Grundsprache des Urevangeliums zu betrachten habe, da Hebraismen und Aramaismen in der griechischen Version sich schwer unterscheiden lassen. Abgesehen von der davon vielleicht noch zu trennenden Frage, in welchem Idiom Jesus geredet habe — etwa im täglichen Dialoge aramäisch, in den Lehrvorträgen hebräisch — geht meine Ueberzeugung dahin, daß das schriftliche Urevangelium in hebräischer, wenn auch mit manchen Aramaismen durchsetzter Sprache verfaßt gewesen ist. Diese Annahme stützt sich auf drei Gründe: 1. auf die durchgreifende Anlehnung der Reden Jesu an das alttestamentliche Sprachgut; 2. auf die Thatfache, daß nur das Markusevangelium aramäische Sätze in die synoptischen Evangelien hineingebracht hat; 3. auf die Möglichkeit, da, wo die griechischen Uebersetzungen differiren, diese sprachlichen Differenzen auf einen einheitlichen hebräischen Quellentext zurückzuführen.

Je tiefer man in die Reden Jesu eindringt, desto deutlicher wird die Erkenntniß, daß die Sprache des Alten Testaments es war, in welcher er lebte und webte, sodaß er auch da, wo er sein eigenstes tiefstes Bewußtsein ausspricht, dieses sein Eigenthum in alttestamentliche Sprachform kleidet. Wenn er Matth. 7, 23 sagt: τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, so ist es sein christologisches Selbstbewußtsein, welches er damit kundthut im Hinblick auf sein Gericht ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (Matth. 7, 22). Und doch ist die Sprachform für dieses Gerichtsurtheil, das er in Aussicht stellt, aus einem Bußpsalm entnommen: Ps. 6, 9: וְיָדַעַתְּ כִּי-לֹא-יָרֵא אֱלֹהִים. Oder wie tief christologisch ist die Stelle Matth. 11, 28. 29 mit dem Schluß: καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Und doch ist dieser Schluß wörtlich zu finden bei Jer. 6, 16: עֲזָבוּנָהּ חֲרִיבֵי אֶפְרַיִם. Zwar übersetzen hier die LXX irrtümlich: καὶ εὐρήσετε ἀγνισμόν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. Aber Theophilus ad Autol., welcher III, 12, ed. Otto p. 218 den ganzen Vers Jer. 6, 16 in sonstiger Uebereinstim-

mung mit den LXX citirt, fügt an Stelle des irrthümlichen ἀγνωμόν die richtige Version ἀνάπαισιν ein, wodurch der Schluß seines Jeremias-Citates wörtlich mit den Schlußworten in Matth. 11, 29 sich deckt. Diese Beispiele mögen hier genügen, um auch auf die weniger zu Tage liegende Anlehnung der Reden Jesu an das alttestamentliche Sprachgut hinzuweisen als ein ziemlich sicheres Anzeichen dafür, daß die Reden Jesu im hebräischen Sprachidiom geboren gewesen sein müssen.

Auch sind die sicheren Aramaismen in den synoptischen Evangelien sehr selten und beschränken sich hauptsächlich auf einzelne eingestreute aramäische Wortformen, wie μαμωνᾶς Matth. 6, 24 = Luk. 16, 13; Luk. 16, 9. 11, πακά Matth. 5, 22, sowie namentlich eine Anzahl aramaisirter Namen (Κηφᾶς, Μάρθα, Βαραββᾶς, Βαριωνᾶ, Βοανηργές, Βηθεσθαί, Γαββαθᾶ, Γολγοθᾶ), welche für die vorliegende Frage von keiner Bedeutung sind, woneben auch noch die hebräischen Namen vorkommen: Αεββαῖος = Θαδδαῖος, Ναθαναήλ = Μαθθαῖος.¹ Aramäische Sätze oder Satztheile finden sich nur im Markusevangelium, und zwar nur in solchen Partien desselben, die nicht aus dem Urevangelium stammen: ἐφφαθά Mark. 7, 34, ταλιθα κοῦμ(ι) Mark. 5, 41. Auch der Mark. 15, 34 in aramäischer Form vorhandene und von da ebenfalls in aramäischer Fassung in das erste kanonische Evangelium Matth. 27, 46 übergegangene Ausruf Jesu: Ἐλωί, Ἐλωί, λεμὰ σαβαχθανει ist auf Rechnung des zweiten Evangelisten zu setzen. Im Urevangelium, wo wahrscheinlich dieser Ruf nicht gefehlt hat, ist er nach der Beschaffenheit auch in diesem Punkte selbständigen Cod. Cantabr.: ηλει, ηλει, λαμα ζαφθανει (= ܠܡܐ ܠܫܒܚܐܢܝ), mithin in hebräischer Form, vorauszusetzen.²

Aber erst die Erkenntniß von dem Vorhandengewesensein verschiedener griechischer Versionen jener vorkanonischen Urschrift kann die Entscheidung über das ursprüngliche Idiom der evangelischen Grundschrift uns bringen.

Früher theilte ich mit B. Weiß und verwandten Forschern die Annahme, daß den synoptischen Evangelien eine und dieselbe Version des Urevangeliums zu Grunde gelegen habe, und von dieser Voraussetzung ging ich noch im J. 1877 bei der Recension des Weiß'schen Matthäusevangeliums aus. Seitdem aber habe ich, von den sprachlichen Differenzen zunächst in den Synoptikern geleitet, das Vorhandensein verschiedener griechischer Versionen der Grundschrift zur Annahme erhoben und zum Gegenstande eingehender Studien gemacht. Um so mehr freute ich mich zu sehen, daß auch Holtzmann in seiner Einleitung (S. 354) die Möglichkeit von zwei verschiedenen Redaktionen der Grundschrift andeutet, deren eine der erste, deren andere der dritte Evangelist benutzt haben könnte. Denn diese Andeutung entspricht nach meinen Untersuchungen und nach den im Jahrg. 1888, Heft VI dieser Zeitschrift mitgetheilten Belegen in der That dem wirklichen Sachverhalt: zwei Versionen, eine von Lukas und Paulus benutzte, und eine andere von dem ersten Evangelisten befolgte, auch von Markus gekannte, wahrscheinlich auch dem

1) Vgl. den Artikel: Apostelverzeichnis in Jahrg. 1888, Heft II dieser Zeitschrift, namentlich S. 89. 91.

2) Hiermit dürfte die Lösung gegeben sein für die Fragen, welche Rauhsch in seiner „Grammatik des Biblisch-Aramäischen“ (Leipzig 1884) S. 11 wegen dieses Punktes angeregt hat.

Apokalyptiker vorgelegene griechische Version jener vorkanonischen Evangelien-
schrift lassen sich innerhalb des Kanons deutlich unterscheiden, und diese Unter-
scheidung ist geeignet, auf die einfachste Weise zahlreiche Fragen der Quellenkritik
zu lösen und vielgewälzte Steine der Tendenzkritik auf immer zu beseitigen.¹
Aber mit diesen zwei Versionen war es nicht abgethan. Wie das hebräische Alte
Testament, nach der ersten Uebertragung in das griechische Sprachidiom durch
die Septuaginta, bis zum Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts sich fort-
während erneuerte Uebersetzungen im Einzelnen und im Ganzen gefallen lassen
mußte, wovon die alttestamentlichen Citate bei den kanonischen und patristischen Autoren,
die Uebersetzungen eines Aquila, Symmachus, Theodotion u. a., die Hexapla des
Origenes Zeugniß ablegen, so geschah es auch mit der hebräischen Grundschrift
des Neuen Testaments: ἡμῶν δ' αὐτὰ ὡς ἡ δινατοῦς ἑκατοῦς (Papias bei
Eusebius H. E. III, 39). Die zahlreichen Varianten der Evangelientexte, wie sie
in den griechischen Codices, in den altitalischen, altsyrischen und anderen Versionen,
in den patristischen Citaten, wie auch in den Parallelen der kanonischen Lehr-
schriften und den synoptischen Evangelien-*schriften* hervortreten, sind zu einem sehr
großen Theile Uebersetzungsvarianten, welche sich auf einen gemeinsamen hebräi-
schen Urtext unschwer zurückführen lassen.² Und diese Arbeit der Heraus-
schälung verschiedener griechischer Versionen und deren Zurückführung auf den hebräi-
schen Quellentext ist es, durch welche einer der sichersten Wege zur Quellen-
scheidung und Quellenauffindung bis in die feinsten Details der Evangelientexte
hierin sich bahnen läßt, ein Weg, welchen bereits die älteren Forscher wie Eich-
horn, Marsh und namentlich Credner angeschlagen haben, welcher aber von
der modernen, einseitigen inneren Kritik zu ihrem Schaden nicht wieder auf-
genommen und nicht weiter verfolgt worden ist.³

Es liegt doch auf der Hand, daß durch die Zuhülfenahme dieser vorstehend
kurz besprochenen fünf objektiven Kriterien, namentlich wenn mehrere derselben zu-
sammentreffend Anwendung finden können, die innere Kritik Befruchtung und vor
allen Dingen Sicherung ihrer mühevollen Arbeit empfangen muß, daß für zahl-
reiche Resultate der Forschung allseitige Anerkennung der Mitarbeiter erreicht und
auch von Seiten der Fernerstehenden Verständniß für das Gebiet der evangelischen
Quellenforschung erwartet werden kann.

Es ist nur aus der einseitigen Anwendung der inneren Kritik zu erklären,

1) Die abweichenden Lesarten des Codex Cantabrigienfis, welche sich vorzugsweise im
Lukasevangelium finden, stammen aus der von dem ersten Evangelisten befolgten Version
der Grundschrift. Daher die scheinbaren Konformierungsversuche im Lukasevangelium zu Gunsten
des Matthäusevangeliums.

2) Ein Variantenverzeichnis mit ca. 3000 griechischen Wörtern und dementsprechend
ca. 1500 hebräischen Grundwörtern ist das Ergebnis meiner diesbezüglichen Untersuchungen.

3) Sollte der Umstand, daß die genannten älteren Forscher vorzugsweise einen aramäi-
schen Grundtext nachzuweisen suchten, diese sprachvergleichenden Arbeiten zum Stillstand ge-
bracht haben? Die Entscheidung darüber, ob die Grundschrift hebräisch oder aramäisch
geschrieben war, liegt in der Antwort auf die Frage: Lassen sich die sprachlichen Diffe-
renzen der Evangelienparallelen besser durch das Hebräische oder durch das
Aramäische lösen?

wenn B. Weiß das Urevangelium mit der Salbung in Bethanien zu Ende gehen und weder eine Leidensgeschichte noch einen Auferstehungs- und Himmelfahrtsbericht in der Quellschrift enthalten sein läßt.¹ Allerdings nämlich ist da, wo die mündliche Verkündigung des Evangeliums hauptsächlich einsetzte, und wo die in der Gemeinde lebendige Tradition fortgehend einzelne Züge hinzuzufügen mußte, in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, der Tenor der Quellschrift in den synoptischen Evangelien verwischt und weniger kenntlich, als in den mehr abgelegenen Partien der evangelischen Geschichte und in den längeren Herrenreden, wo schriftliche Fixierung frühzeitig unentbehrlich geworden war. Es ist daher erklärlich, daß gerade auf dem am meisten betretenen Gebiete der Leidens- und Auferstehungsgeschichte die innere Kritik ihre Dienste versagt und die Wieder auffindung der Quelle nicht zu Stande bringt. Wie nun ganz besonders hier die objektiven Hilfsmittel der Evangelienforschung ergänzend einzutreten vermögen, das möchte ich in einer Untersuchung über die ἀνάληψις des Herrn darlegen, um damit in den nächsten Hefen die gegenwärtige Serie dieser Abhandlungen zu beschließen. An dieser Stelle bemerke ich nur noch, daß die vorstehend angeregten Fragen, namentlich bezüglich der Kritik der patristischen Evangelienzitate, der außerkanonischen Textbestandtheile des Codex Cantabrigiensis, der hebräischen Quellschrift des Urevangeliums (im Unterschied von dem aramäischen oder syrochaldäischen Sprachcharakter des apokryphen Hebräerevangeliums), ferner bezüglich der verschiedenen griechischen Uebersetzungstypen der vorkanonischen Quelle, sowie der Beurtheilung der Agrapha als außerkanonischer Reste jener vorkanonischen Quelle, weiter ausgeführt sind durch eine bereits im Druck befindliche Monographie, welche unter dem Titel: „Agrapha. Außercanonische Evangelienfragmente“ in den von D. v. Gebhardt und Ab. Harnack herausgegebenen „Texten und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur“ erscheinen soll.

1) Weiß, „Das Markusevangelium“, S. 16: „Weder eine Geburts- noch eine Leidensgeschichte kann demnach diese Quelle gehabt haben“. Derselbe: „Das Matthäusevangelium“, S. 33: „Dann leitete die Quelle mit der letzten Uebergangsformel (Matth. 26, 1) zu der Salbungsgeschichte über (vgl. Jahrb. 1865, S. 356, Mark. S. 441), welche mit dem auf sein Begräbniß verweisenden Worte Jesu (26, 12) den Schluß des Ganzen bildete“. Derselbe: „Leben Jesu“ I, 36: „Diesen aber [nämlich den förmlichen Abschluß] bildete höchst naturgemäß das letzte Erzählungsstück, das sich in der Quelle nachweisen läßt, die bethanische Salbungsgeschichte“. Daß Weiß auch sonst in der Ausdehnung der im Markusevangelium vorliegenden Abhängigkeit von der vorkanonischen Quelle mir nicht weit genug geht, will ich hier nur andeuten. So rechnet er die im vorigen Artikel besprochenen Herrenworte Mark. 8, 36. 37 (τί γάρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδοῦσαι κτλ.), Mark. 10, 45 (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον), ferner die Perikope vom Rinsgroßchen Mark. 12, 13—17, die Sadducäerfrage Mark. 12, 18—27, vom Scherstein der Witwe Mark. 12, 41—44, die Auslegung des Gleichnisses vom vierfachen Acker Mark. 4, 14—20 und manches andere nicht zur Quelle, wo theils die Sprachvergleichung, theils die Benutzung der Stoffe durch Paulus auf ein anderes Resultat hinweist.